AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

INSTITUTO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGIA Y GEOGRAFIA
Quito Ecuador

Vol.
XIX

Núm.
3

JULIO, 1959
MEXICO, D. F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 — Niños Héroes. 139 — México 7, D. F.

CONSEJO DIRECTIVO:

Bolivia, Presidente: *Joel Balderrama Chávez.*
Guatemala, Vicepresidente: *Arturo Ramírez Pinto.*
Argentina: *Mariano F. G. Quesada.*
Brasil: *Carlos Martins Thompson-Flôres.*
Colombia: *Daniel de Brigard Herrera.*
Costa Rica: *Alejandro Alvarado Piza.*
Ecuador: *Ruperto Alarcón Falconi.*
El Salvador: *Carlos Adalberto Alfaro.*
Estados Unidos: *Alex G. Jácome.*
Honduras: *Gilberto Bendaña Ulloa.*
México: *Jaime Torres Bodet.*
(Delegado Alterno: *Enrique García Gallegos*).
Nicaragua: *Enrique Fernando Sánchez.*
Panamá: *José B. Calvo.*
Paraguay: *Natalicio González.*
Perú: *Germán Aramburú Lecaros.*
Venezuela: *Alirio Ugarte Pelayo.*

COMITÉ EJECUTIVO:

Brasil, Presidente: *Carlos Martins Thompson-Flôres.*
Colombia: *Daniel de Brigard Herrera.*
Honduras: *Gilberto Bendaña Ulloa.*
México: *Jaime Torres Bodet.*
(Delegado Alterno: *Enrique García Gallegos*).
Paraguay: *Natalicio González.*

Director: MANUEL GAMIO
Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México	Otros países
Regular	$ 32.00	4.00 Dols.
Patrocinador	$ 80.00	10.00 Dols.

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscriptions costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Vol. XIX | MEXICO, D. F., JULIO, 1959 | NUM. 3

INSTITUTO ANTROPOLOGIA Y GEOGRAFIA Quito Ecuador

SUMARIO

EDITORIAL:

¿Cuántos Indígenas hay en América? 167
How many Indians are there in America? 168

ARTÍCULOS:

La Misión Andina y la Aculturación Indígena, por *Juan Comas.* 169
Habitat, Technology and Social Organization of the Southern Paiute, by *Robert A. Manners* 179
Psicología y Educación del Tarahumar, por *David Brambila* ... 199
Indígenas del Perú, por *Manuel D. Velasco Núñez* 209
El Indigenismo y el Niño, por *Paulo De Carvalho Neto* 219
Indian Migrations from the Andean zone of Ecuador to the Lowlans, by *César Cisneros Cisneros* 225

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

A Trial Formulation Presenting Evidence From Physical Anthropology For Migrations From Mexico to South America, by Marshall T. Newman. *(Juan Comas)* 233
Siete Ensayos sobre Cultura Náhuatl, por Miguel León-Portilla. *(Francisco Pérez Estrada)* 235
Las Pintaderas Mexicanas y sus Relaciones, por José Alcina Franch. *(Ángel Ma. Garibay K.)* 237

Colaborador Técnico: ALBERTO ESTRADA QUEVEDO

Viñetas de Concepción Escalante

COLABORADORES

JUAN COMAS, mexicano. Doctor en Antropología por la Universidad de Ginebra. Durante largo tiempo secretario del I.I.I. Profesor de la Escuela Nacional de Antropología desde 1941 hasta Marzo de 1959. Actualmente, investigador de tiempo completo de la Universidad Nacional de México y profesor del Doctorado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Autor de numerosos estudios sobre Pedagogía, Antropología física e Indigenismo.

ROBERT A. MANNERS, norteamericano. B. S., M. A., Ph. D. (Antropología), Columbia University. Ha sido profesor auxiliar de Antropología en Columbia University. Ha enseñado también su especialidad en la Universidad de Rochester. Actualmente es profesor en Brandeis University. Hizo varios trabajos de campo en Arizona, Puerto Rico e Islas vírgenes. Es editor asociado de la Revista *Social Problems*. Ha publicado *An Ethnological Report on the Walapai Indians of Arizona, Culture and Agriculture in an Eastern Highland Community of Puerto Rico,* etc.

DAVID BRAMBILA, mexicano. Lingüista y sacerdote misionero en la Tarahumara (México). Ha publicado varios trabajos de mérito, destacándose entre ellos *Gramática Rarámuri.*

MANUEL D. VELASCO NÚÑEZ, peruano. Doctor en Antropología. Desde hace varios años ocupa el puesto de Secretario General en el Instituto Indigenista Peruano. Ha realizado trabajos de campo en su país y es autor de varios estudios sobre Indigenismo.

PAULO DE CARVALHO NETO, brasileño. Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad del Brasil. Profesor de Antropología designado por el Ministerio de Relaciones Exteriores para la Universidad del Paraguay. Entre sus libros, pueden mencionarse *Concepto de Folklore* y *Folklore y Psicoanálisis*. Actualmente dicta un curso de Folklore General y del Brasil en Montevideo.

CÉSAR CISNEROS CISNEROS, ecuatoriano. Doctor en Leyes, con investigaciones en los campos histórico, demográfico y sociológico de su país. Autor de numerosos artículos y libros, entre los que pueden mencionarse *Demografía y Estadística sobre el Indio Ecuatoriano, Comunidades Indígenas del Ecuador,* etc.

EDITORIAL

¿CUÁNTOS INDÍGENAS HAY EN AMÉRICA?

Hace más de cuatro siglos y medio que fue descubierto el Continente Americano, siendo denominados "indios" sus habitantes por creerse erróneamente que esa nueva tierra era la India oriental. Los europeos que entonces emigraron a ella impusieron su modo de ser y vivir pero también tuvieron que adoptar hábitos y costumbres que allí privaban y pertenecían a culturas de alto desarrollo como eran la Maya, la Inca, la Náhuatl y otras: hermosa y original arquitectura, profuso arte decorativo en vestiduras, vasijas y mil otros objetos, importante farmacopea vegetal, amplio comercio con lejanas regiones, variada agricultura en la que el maíz era el principal producto, etc.

Poco, muy poco, es lo que el indio actual conserva de ésa que debió ser grandiosa herencia, pues el conquistador lo obligó a abandonarla reduciéndolo a la ignorancia y a la más dura servidumbre.

Son muchos los grupos aborígenes que viven en América y difieren mayor o menormente en tipo físico, características culturales, idiomas y dialectos. Sin fundamento satisfactorio se ha dicho y se dice que esos grupos están integrados por treinta millones de individuos aproximadamente, lo que no es admisible, pues probablemente esa apreciación se hizo de acuerdo con los idiomas y dialectos autóctonos que se hablan en el Continente; pero en realidad su número debe ser mayor, pues no se toma en cuenta lo más importante en tal cuestión y es que existen muchos millones de indios que en la llamada América Latina ya sólo hablan español o portugués, pero persisten en conservar múltiples y variadas características culturales de origen precolombiano, algunas de las cuales son valiosas, pero en gran mayoría resultan anacrónicas y perjudiciales ante las exigencias de la vida moderna.

Transformar en sentido favorable esas retrasadas características es lo que debe hacerse, con el fin de que se eleve el hasta hoy bajo nivel de vida que en general existe en los países indoibéricos de América.

El *Instituto Indigenista Interamericano* no es responsable por el contenido de los artículos firmados. Se autoriza la reproducción del material publicado en esta revista, siempre que se indique su procedencia.

EDITORIAL

HOW MANY INDIANS ARE THERE IN AMERICA?

More than four and a half centuries ago the American Continent was discovered, and its inhabitants named "Indians" due to the erroneous belief that this new land was the India of the East. The Europeans who then emigrated to the new-found Continent imposed their way of being and of living, but they also had to adopt customs and traditions that existed there those of the highly developed cultures which were the Maya, the Inca, the Nahuatl and others: beatiful and original architecture, lavish decorative art in clothing, pottery and a thousand other objects, an important herbal pharmacology, wide commerce in distant regions, a varied agriculture in which corn was the principal product, etc.

Little, very little, is preserved by the present-day Indian of this which must have been a magnificent heritage, since the Conqueror forced him to abandon it, reducing him to ignorance and harsh servitude.

Many are the aboriginal groups which live in America, and they differ in greater or lesser degree in physical type, cultural characteristics, languages and dialects. Without any real basis it has been said, and it is said today, that these groups number approximately thirty million individuals, which cannot be accepted as a true figure since this estimate was probably made on the basis of the native languages and dialects that are spoken on the Continent; in reality, the figure should be larger because the most important factor is ignored —that there exist many millions of Indians in so-called Latin America who now only speak Spanish or Portuguese, but continue to preserve many and varied cultural characteristics of pre-Columbian origin, some of which are valuable, but in their great majority are anachronisms and harful in the face of the demands of modern life.

What must be done is to favorably transform these backward characteristics toward the end of raising what is up to now the low standard of living which exists generally throughout the Indo-Iberian countries of America.

The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements in signed articles. Permission to reproduce the materials published here is granted, provided due credit be given to authors and to this Magazine.

LA MISIÓN ANDINA Y LA ACULTURACIÓN INDÍGENA

por JUAN COMAS

Summary

The author of this article, Dr. Juan Comas, during a recent tour of South America, had the opportunity of meeting with the personnel of the Andean Mission which, as is known, carries on its activities in Ecuador, Peru and Bolivia. The author expresses his viewpoint, particularly concerning the labors of the Andean Mission in Ecuador and Peru.

After presenting in resumé the objectives of the project, the author goes on to express his own observations on its practical achievements. In doing this he quotes the report that he presented to the Ministry of Labor of Ecuador, requested by the Minister himself, concerning the work of the Andean Mission in Ecuador. The author notes three fundamental points: 1) The necessity for having a truly integrated plan of work, 2) Restriction of the area of action of the Mission to a smaller number of communities in order to be able to intensify and coordinate its integral action; 3) Adoption of the necessary means so that technical personnel may learn the native language and that the literacy campaign in the area be carried out with a bilingual method.

A short time later the author was invited to visit some work areas of the Puno-Tambopata Project, which the Andean Mission is carrying on in Peru. Visiting various carpenter and mechanic shops established by the Mission, he notes the fact that those who are trained there will not be able to obtain employment in their speciality within their communities of origin. The Indians thus trained will therefore have to emigrate to other areas, with the result that the community of origin will not obtain any benefit from these members who have left it forever. In contrast with the above, the author notes the success achieved by the school nuclei established in communities like Ccota and Huariquisana.

Concerning the labors of the Andean Mission in Bolivia, the author reports that they have recently been linked to organizations applying the Agrarian Reform of that country. It can be said, in resumé, that this brief commentary by Dr. Comas suggests the desirability of the Andean Mission revising and readapting its measures and work plans in order to convert into a reality the acculturation of numerous Indian nuclei of the Andean Highlands of Ecuador, Peru and Bolivia.

Introducción

Ante la ineludible exigencia social de procurar el mejoramiento de las condiciones de trabajo entre las poblaciones indígenas, especialmente de América, la Oficina Internacional del Trabajo, de acuerdo

con una Resolución adoptada en su IV Conferencia Regional Americana (Montevideo, 1949) elaboró un vasto programa sobre tal problema concretado al crear una Comisión de Expertos en Trabajo Indígena que, con representantes de Bolivia, Brasil, Canadá, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, Guatemala, México, Perú y Venezuela (sólo mencionamos los países americanos) celebró su Primera Reunión en La Paz, Bolivia (enero de 1951). En ella se resolvió proponer el establecimiento de una Misión Internacional de Expertos bajo los auspicios de las Naciones Unidas, Organización de los Estados Americanos, O.I.T. y otras agencias internacionales especializadas.

La *Misión* integrada por distintos miembros latinoamericanos inició sus trabajos en 1952 bajo la dirección del sociólogo neozelandés Dr. Beaglehole. Los objetivos del proyecto y de la Misión fueron especificados por la O.I.T. y creemos útil reproducirlos.[1]

a) Desarrollo de sistemas de formación profesional en un número seleccionado de regiones o grupos indígenas representativos;
b) Desarrollo de programas de artesanía, comprendidas las labores agrícolas como parte integral del proceso de industrialización;
c) Planteamiento de medios prácticos para promover la salud y seguridad de los trabajadores de la industria minera;
d) Desarrollo de programas prácticos para el mejoramiento de las condiciones de vida y trabajo en comunidades rurales indígenas representativas;
e) Desarrollo de programas para la solución de problemas particulares de mujeres y niños indígenas;
f) Desarrollo de programas de acción para difundir entre las poblaciones indígenas, *en sus propias lenguas,* las disposiciones legislativas y administrativas de cada país, relativas a las condiciones de trabajo y lo beneficios sociales, así como los conocimientos elementales de la formación profesional, la seguridad industrial, el bienestar social, etc.

Para dar cumplimiento a estos objetivos de largo alcance el equipo inicial de expertos debía:

1) Examinar los ensayos previos de rehabilitación social y económica de las poblaciones indígenas, a fin de determinar los tipos de asistencia técnica que podrían asegurar el mejor resultado en la continuación de proyectos existentes o en el desarrollo de nuevos proyectos;

[1] *Boletín Indigenista,* vol. XII, nº 2, pp. 104-109. México, junio 1952.

2) Explorar, en consulta con los gobiernos interesados, las posibilidades prácticas y condiciones para efectuar un primer proyecto piloto demostrativo;
3) Determinar la naturaleza de este primer proyecto piloto y seleccionar un área para el mismo.

Puntos de vista acerca de la realización del Proyecto en Ecuador

Para exponer nuestros puntos de vista era necesaria esta breve introducción a fin de tener presentes los objetivos del Proyecto que, sin la menor reserva, nos parece excelente.

Una vez coordinada la acción de los distintos organismos internacionales y gobiernos interesados, la llamada *Misión Andina* (recientemente ha tomado el nombre de Acción Andina) comenzó sus trabajos en amplia escala, pues comprende tres centros que corresponden respectivamente a Ecuador (Riobamba), Perú (Puno-Tambopata) y Bolivia (Pillapi).

En agosto de 1958, con motivo de una gira de trabajo por América del Sur tuve la oportunidad de visitar precisamente estos tres países. Gracias a la cordial invitación del Dr. Gonzalo Cordero Crespo, Ministro de Previsión Social y Trabajo del Ecuador, efectué una rápida excursión a Riobamba donde reside el personal de la Misión Andina que ejerce su acción en 26 comunidades de la región. La permanencia fue breve, pero fructífera por lo que a mí respecta; al finalizar, los miembros de la Misión solicitaron se celebrara una breve reunión, a modo de Mesa Redonda, en la cual cada uno de los presentes expuso sus puntos de vista con entera sinceridad en cuanto a dificultades de trabajo, resultados obtenidos, defectos de organización, etc. A petición del Sr. Jefe interino de la Misión y del Sr. Secretario Particular del Ministro que nos acompañaba, expuse mis impresiones acerca de lo visto y de los informes verbales recibidos.

Creí que ahí terminaba todo, pero al día siguiente en Quito el Sr. Ministro tuvo a bien recibirme para escuchar en forma más detallada y amplia las consideraciones que antes había expuesto en Riobamba a los miembros de la Misión. Para terminar, el Dr. Cordero Crespo solicitó que le expusiera por escrito una síntesis de lo conversado. Así lo hice días más tarde (27 de agosto de 1958), en la forma que se transcribe literalmente:

> "Señor Ministro: Accediendo al honroso requerimiento que me hace Ud. en su carta de 6 del corriente, tengo el honor de exponerle por escrito una síntesis de mis puntos de vista respecto al

funcionaminto de la Misión Andina de Riobamba, como resultado de la visita que hice a dicho Proyecto y de los informes obtenidos de los propios técnicos y dirigentes del mismo.

Desde luego anticipo que se trata de sugestiones en un plan general, sin que la brevedad de la visita permita en modo alguno entrar en detalles específicos, cuyo examen y apreciación hubieran exigido una estancia más prolongada.

I.—Parto de la base de que la simple existencia de la Misión Andina supone el reconocimiento por parte de sus creadores y patrocinadores de que se trata ante todo y sobre todo de un problema cultural, como lazo de unión indispensable e inevitable entre las distintas actividades de tipo más concreto que deban desarrollarse en los aspectos educativo, sanitario-higiénico, agrícola, de artesanía popular, de mejoramiento del trabajo social y familiar, etc., tendientes todos ellos a lograr la incorporación de las comunidades indígenas a la nacionalidad ecuatoriana, como elementos activos en todos los campos, mediante un proceso de aculturación en los límites y alcances que previamente deben haberse fijado. Estableciendo, por tanto, un plan intregal, armónico y coordinado, que comprenda las facetas y actividades específicas antes mencionadas.

II.—La misión Andina, después de su primera etapa de cooperación internacional, habrá de dejar paso a otra de carácter estrictamente nacional, una vez logrado el entrenamiento y preparación necesarios de los elementos humanos ecuatorianos para continuar la obra, con la orientación que el Proyecto-piloto haya demostrado ser la más eficaz, previo balance objetivo de sus resultados en esta primera etapa.

III.—Parece ser, por propia confesión de los elementos técnicos que actúan en Riobamba, que no existe el plan integral de trabajo a que se alude en el párrafo I, sino que cada experto somete su propio plan al Jefe de la Misión, sin que entre ellos exista la menor coordinación para que el conjunto actúe en cada comunidad: trabajadoras sociales, maestros, agrónomo, médico, etc.

Nos parece imposible lograr resultados efectivos, proporcionados al esfuerzo realizado, si no se aborda el problema con ese *carácter integral* entre las distintas actividades del Programa, siendo el común denominador el aspecto antropológico cultural.

IV.—El plan incluye en estos momentos 26 comunidades en la zona de Riobamba, con gran dispersión territorial. La realidad a ese respecto es que los técnicos y expertos de la Misión viven en Riobamba y en atención a su número, a las distancias y medios de transporte, su presencia en las distintas comunidades puede calificarse de esporádica o en ciertos casos limitada a un número reducido de estas 26 Comunidades incluidas en el Proyecto.

Es evidente que al hacer el Balance de la labor realizada se obtendrán resultados muy inferiores a los que pudieran lograrse, si la *zona del proyecto piloto fuera más restringida* y por lo tanto se concentrara la labor conjunta en pocas comunidades; haciéndose por tanto más intensa.

A ese respecto cabe preguntarse: ¿No hubiera sido más conveniente, a los fines de un proyecto piloto de esa índole, buscar Comunidades más típicamente indígenas? Creo que en muchas de la actual zona de la Misión existe ya un proceso previo de aculturación que aminora las dificultades de trabajo.

A nuestro juicio debieron precisamente buscarse para el ensayo las comunidades indígenas más difícilmente abordables; de este modo la labor de los expertos, sus técnicas y métodos en todas sus actividades podrían servir en lo futuro para ampliar su acción a otras del país en la seguridad de que estarían ya vencidos los obstáculos inherentes a todo proceso de aculturación. Pero aún siendo la zona del proyecto más reducida, creemos que la acción de la Misión *no puede limitarse* a su presencia en las comunidades a determinadas horas, viviendo el resto del tiempo en Riobamba. El ejemplo de las trabajadoras sociales que residen en la comunidad debería ser seguido por toda la misión. Precisamente la convivencia permanente, a todas horas, el ejemplo del modo de vida de los componentes de la Misión, su trato directo con los indígenas, serían un elemento muy valioso para lograr los resultados que se desean.

V.—No es concebible que un Proyecto de tipo integral en el campo de la aculturación y mejoramiento socio-económico entre comunidades indígenas pueda realizarse sin que los expertos y técnicos conozcan no sólo perfectamente el idioma nacional, sino también el idioma nativo; me refiero en este último caso de manera concreta a maestros, traba-

jadores sociales, médico, veterinario, enfermeras, ingeniero agrónomo y, en primer término, al antropólogo.

El personal de la Misión Andina de Riobamba *desconoce* el idioma nativo; su labor en consecuencia es deficiente; tal afirmación es fruto no sólo de mi observación personal, sino de lo que las trabajadoras sociales, el Dr. Vallejo y los maestros informaron en la Mesa Redonda celebrada en Riobamba en la tarde del 5 del corriente mes.

Por otra parte desde los puntos de vista pedagógico y psicológico, está plenamente demostrado que la utilización del idioma materno como vehículo de la alfabetización al idioma nacional es el método más rápido y eficaz. Por tanto, el bilingüismo debería aplicarse en todas las campañas de alfabetización de la Misión, recurriendo para ello a las cartillas quichua-castellano ya existentes, o a otras mejores que pudieran prepararse.

VI.—La falta de biblioteca científica en la Misión me parece debería ser subsanada a la mayor brevedad; hacer una cuidadosa selección de los libros, folletos y revistas que dentro de cada especialidad informen acerca de los últimos adelantos a fin de que cada experto sepa en todo momento actuar, de acuerdo con el mejor conocimiento de causa y con mayores probabilidades de éxito.

Y tampoco hay pequeñas bibliotecas escolares o comunales que pudieran ser el instrumento adecuado para lograr que la alfabetización fuera un hecho real y no un mito basado en la simple y rudimentaria técnica de saber estampar su firma.

VII.—Coincido con Ud., Sr. Ministro (de acuerdo con la conversación que tuvimos al respecto), en cuanto a considerar que los telares y taller mecánico instalados en Guano son, a lo sumo, un complemento del Proyecto de la Misión Andina, pero sin formar parte esencial del mismo, en atención a su ubicación en una población mestiza de índole más bien industrial que sólo indirectamente afecta a las comunidades indígenas.

VIII.—Creo firmemente que cualquier tipo de actividad que forme parte del Proyecto debe estar establecida y funcionar *dentro del habitat de las comunidades* confiadas al trabajo de la Misión Andina.

IX.—Todo proyecto de ampliación de la Misión Andina ecuatoriana a nuevas comunidades indígenas y más aún si se

trata de hacerlo en plan nacional, debe a mi juicio ir precedida de un severo *análisis* objetivo de los resultados obtenidos hasta la fecha en la zona de Riobamba, a fin de rectificar métodos y técnicas a la luz de la experiencia. De lo contrario cabe el riesgo de un fracaso total muy de lamentar, tanto política, como social y económicamente hablando.

En resumen, Señor Ministro:

Considero que el personal actual de la Misión Andina cumple de manera *individual* y aislada el cometido que considera su deber; pero me parece que sería necesario de inmediato:

a) Aceptar como axioma básico la necesidad de un plan conjunto de trabajo integral de índole cultural, que sólo puede estar dirigido y coordinado por personal que conozca perfectamente los problemas de aculturación en su doble aspecto teórico y práctico.

b) Que debe restringirse el área de acción de la Misión a un número muy inferior a las 26 comunidades que actualmente lo integran, con el fin de que el personal pueda intensificar su acción integral y coordinada y obtener así mayores y mejores resultados.

c) Adoptar las medidas necesarias para que la alfabetización se haga a base del método bilingüe; y que el personal técnico de la Misión conozca el idioma nativo ya que de lo contrario resulta imposible, o poco menos, su contacto directo y eficaz con los miembros de la comunidad.

Sin este mínimo de 3 puntos de necesaria y urgente rectificación, creo firmemente en el fracaso de la Misión; entendiendo por tal que los resultados obtenidos sean muy inferiores a la inversión hecha tanto en dinero como en energía y tiempo." *Juan Comas.*

Ignoro si tales sugestiones han tenido alguna repercusión práctica.

Visita al Proyecto Puno-Tambopata del Perú

Semanas más tarde, ya en el Perú, y por invitación expresa del Sr. Ministro del Trabajo y Asuntos Indígenas, Dr. Antonio Pinilla, se planeó mi visita al proyecto Puno-Tambopata que dirige la Misión Andina. Desgraciadamente exigencias de tiempo imposibilitaron una permanencia detenida en tan amplia zona y tuve que limitarme a conocer algunos de los talleres instalados en las proximidades de Puno

(Chucuito). Carezco pues de los necesarios elementos objetivos directos que permitan formarse una opinión del citado Proyecto en su totalidad. Pero sí quiero referirme a dos de los talleres visitados: uno de carpintería y otro de mecánica de automotores. Ambos espléndidamente instalados en edificios *ad hoc* y con la más moderna maquinaria, obsequio de la Federación americana del Trabajo. Si mi memoria no me es infiel a ellos concurren un número limitado de indígenas becados que, durante 3 años, se especializan en uno u otro de dichos talleres.

No tengo por qué dudar de la capacidad y preparación de los expertos europeos que dirigen esta actividad, y menos aún de la excelente especialización que los alumnos adquieran durante su período de aprendizaje. Pero surge la siguiente consideración: desde luego, los indígenas que salgan con tales especialidades no tienen —a mi juicio— la menor posibilidad de trabajar en sus comunidades de origen; no se olvide que la altiplanicie de Puno, a 4,000 m., carece totalmente de recursos forestales en muchos centenares de kilómetros cuadrados. Al inquirir acerca de este punto se me dijo que irían a trabajar a Lima... y yo pienso que más lejos aún, para encontrar campo propicio a su actividad mecánica de alta especialización. Pero de ser así, su desarraigo de la comunidad es absoluto. ¿Qué beneficios obtiene ésta de lo que sus miembros hayan aprendido y utilicen para ganar la vida en lejanos parajes? ¿Cual es la relación que tiene el preparar técnicos (durante 3 años) en carpintería y mecánica de automotores, con los objetivos ya especificados de la Misión Andina?

Como contraste visitamos una serie de comunidades donde funcionan lo que en Perú se denominan *núcleos escolares* y que creemos han sido un positivo y definitivo éxito; con fondos y personal exclusivamente nacionales están realizando una labor de aculturación que ejerce beneficiosa influencia en la vida cotidiana de la comunidad; Ccota y Huariquisana son dos buenos ejemplos al respecto.

Conozco el Plan de Trabajo del proyecto Puno-Tambopata;[2] tuve oportunidad de hablar en Lima con los máximos dirigentes de dicho proyecto, y me consta además que trabajan en él distintos antropólogos peruanos en un intento de integración cultural; y además dirige los trabajos sobre el terreno nuestro colega y amigo el Dr. Blanchard que ya tiene en su haber los años de actuación en el Proyecto Vicos. Todo ello es magnífico y parece augurar felices resultados. Pero el caso mencionado de los dos talleres de Chucuito se nos antoja sintomático.

Si nuestra apreciación es justa (y sinceramente desearíamos estar

[2] "Programa Puno-Tambopata", *Perú Indígena*, vol. 6. nº 14-15, pp. 211-221. 1957.

en error) resulta que tan gran esfuerzo económico y humano —bueno desde luego por sí mismo— no encuadra en la actividad de una Misión Andina cuyos objetivos han quedado expuestos en un principio.

Por lo que se refiere a Bolivia no tuvimos oportunidad de visitar su centro de actividades. En los momentos de redactar estas líneas (mayo 1959) recibimos noticias en el sentido de que "el programa boliviano ha cambiado fundamentalmente de dirección, ligándose a los organismos de aplicación de la Reforma Agraria". Es una satisfacción poderlo hacer constar así, con la esperanza de que este cambio de orientación se traduzca en positivas y beneficiosas realidades.

Conclusión

Para terminar: nadie debe ver en este breve comentario otra cosa que el vehemente deseo de que la Misión Andina revise y readapte sus métodos y planes de trabajo, subsanando los errores inevitables en toda empresa de proyección internacional, para que la población indígena del altiplano (Ecuador, Perú, Bolivia) llegue efectiva y rápidamente a culminar su proceso de aculturación, con el consiguiente mejoramiento de su nivel socio-económico.

HABITAT, TECHNOLOGY AND SOCIAL ORGANIZATION OF THE SOUTHERN PAIUTE

by Robert A. Manners

Sumario

El presente artículo constituye un extracto del estudio preparado por el Dr. Roberto A, Manners, acerca del medio ambiente, la tecnología y organización social de los indios payutes meridionales, pobladores de varias regiones del Suroeste de los Estados Unidos.

El artículo considera al grupo payute del Sur como un ejemplo interesante para estudiar las relaciones existentes entre la organización social de indígenas fundamentalmente cazadores y recolectores, con otros aspectos de su estructura cultural. Con objeto de hacer más comprensible el enfoque dado a su trabajo, el autor analiza brevemente algunos conceptos fundamentales: naturaleza de la unidad tribal, las relaciones entre tribu y cultura, el medio ecológico de la cuenca y la planicie en relación con la unidad tribal, etc.

La segunda parte del artículo que aquí se publica, se refiere de manera especial al medio natural, así como a los factores ecológicos fundamentales que influyeron en el modo de ser y estructura de los indios payutes. El autor destaca a manera de sugestión, la posibilidad de ulteriores análisis de carácter etno-histórico de diversos tipos de organizaciones sociales, semejantes o distintas a las de los payutes, en relación con los factores mencionados de medio natural y ecología.

I. Some fundamental concepts

Nature of the tribal unit

In an earlier publication on the aboriginal territory and social organization of the Walapai Indians of northwestern Arizona, I concerned myself with the vexed question of "tribal" identity.[1] I concluded therein that the sense of political unity which is implicit in the use of the term Walapai tribe may never have characterized this Yuman-speaking people. I suggested further that since the term tribe has been —and continues to be— applied with casual indifference to an enormous varity of groupings from the simple nuclear or extended family of hunters and gatherers to a West African kingdom or the Aztec and Inca "empires", that it had not only lost all diagnostic significance but had opened the way to a compounding of analytic errors in our examination of primitive societies in the broad range of their structural complexity.

[1] Manners, 1957.

I also pointed out that responsibility for a great deal of this nomenclatural confusion does not rest with the anthropologists alone, for we have in a very real sense "inherited" many of the tribes to which, with frequent indiscrimination, the label has been applied. "Early explorers, traders, trappers, and missionaries themselves used the designation so haphazardly that they presented us with a [picture of] aboriginal groupings which often defied not only identification but understanding and analysis as well. To their sins must be added those of the military men or the government functionaries whose [desingnations] . . .were [perhaps] more often dictated by military, political, or economic expediency than by ignorance of the nature of the aboriginal polity." [2]

In short, we may find many examples in North America [3] where ignorance or the assumed needs of the contacting or conquering society resulted in the lumping of autonomous families, villages, or bands into the "larger package of a 'tribe' which was then putatively endowed with sovereign power and territorial ownership which the native nationality had mostly never even claimed".[4] Thus, while the designations of the explorers, traders, trappers, and missionaries may often have resulted from errors in understanding, it is very likely that those of the government functionaries were more often the product of intent with or without an accompanyng ignorance of the facts of aboriginal social organization. For these representatives were far less concerned with nomenclatural accuracy than with an understandable (if not altogether morally defensible) effort to facilitate administration and the drawing-up of treaties and agreements. They apparently operated from the reasonable premise that it is much easier to deal with a single representative from a large territory than to search out the leaders of the autonomous polities inhabiting the territory and secure the approval of each for every item of administrative functioning.

A number of anthropologists have, of course, drawn attention to the ways in which loose usage of the term tribe frequently confounds understandings of the nature of the polity under examination.[5] But in this series of articles I wish to illustrate and to specify further —by reference to a particular area in the southwestern part of the United States— the theoretical significance of greater precision in the use of the term or, at least, in the value of defining the exact nature of the group about which one is talking when one does use the term. In short, it seems to me that while it might be desirable to fabricate a definition

---

[2] *Ibid.*, pp. 1-2.

[3] There is also ample evidence of this practice from Africa.

[4] Kreber, 1955, p. 304.

[5] For example, see Steward, 1938, *passim;* and Underhill, 1953, p. 225.

which would satisfy most anthropologists —and then adhere to it in usage— it might be enough were we to achieve some kind of agreement that we shall not, by careless use of the term, suggest or impose homogeneity, interdependence, and/or political unity where they do not exist. For the appelation tribe applied to any group implies at least these minimum concomitants.

If the *facts* of their culture, on the other hand, reveal that the groups under consideration were not in practice bound together by combined efforts in defense, offense, and/or subsistence pursuits, but merely shared, let us say, the same or a closely similar language, then to impute some sort of living together or working together or warring together by bestowing upon them a tribal name and identity runs counter to the realities of each unit's autonomy and independence, In short, careless use of the designation may either conceal or distort the true social organization situation for a given area. If we use the term tribe, let us say, to apply to the Mohave or to the Natchez of southeastern United States, does the kind of polity or social structure these had have anything in common with that of the Naskapi, the Eskimo, or the Western Shoshoni? To ask the question is to suggest the answer.

I do not wish to plead for terminological precision for its own sake. Rather I am concerned for the misapprehensions which may follow from this kind of terminological imprecision. Thus, if the true autonomous aboriginal unit in parts of North America is often something other than what is usually referred to as the tribe, and if each of these units, as Underhill says of the Basin- Plateau: [6] "...managed its own affairs without regard to the others", then not only the definition but the areal (land-using) delimitation of these aboriginal units takes on a different significance. In short, any discussion of aboriginal territory, land use, subsistence adaptations, and the minutiae of a group's culture relates directly to our perception of the nature of the polity and social organization under which each functioned. Thus, only land use and land tenure, but group movements, marriage, offense, defense, economic activities, and other features of their way of life are of course, related functionally to the social organization of each aboriginal group. But misunderstanding of these data and their meanings must follow from any careless assumption that certain autonomous unites were in reality *segments* of a larger whole.

---

[6] Underhill, 1953, p. 225.

Tribe and culture

If technology, natural habitat, subsistence activities, and other cultural factors are functionally related to social organization and the size of the native autonomous unit, then it is reasonable to assume that variations in any or all of these factors may be reflected in the character of the social organization. And, by extension, a wide comparative or cross-cultural knowledge of social structures in primitive societies may pave the way to suggesting —at broadly— some of the conditions of habitat, technology, subsistence, and other cultural features which may be found in association with a particular type of social organization.

It is for these heuristic and analytic reasons and not because I am concerned with semantic precision for its own sake that I have attempted in what follows to present in some detail an account of the habitat, history, and subsistence practices of a "group" of Indians of the southwestern part of the United States. These are a people who were primarily hunters and gatherers. They were found upon contact to be living in and adjacent to areas now know as the Great Basin and the Colorado Plateau —roughly, parts of northwestern Arizona, southwestern Utah, southeastern Nevada and southeastern California.[7] They are the Indians who are commonly referred to as the Southern Paiute or Southern Paiute-Chemehuevi. In the literature they have usually been called a tribe or, if Chemehuevi is treated separately, as tribes. And sometimes the Southern Paiute are called a nation. I shall attempt to show that it would have been difficult or impossible for the various groups subsumed as *segments* under the designations tribe and/or nation ever to have functioned as parts of a tribe or nation. Because I believe their sociopolitical organization and way of life to have been similar to that of some other hunters and gatherers in the New World and elsewhere, I am offering this discussion and analysis of Southern Paiute-Chemehuevi as the case history of a type. I am not, however, suggesting that the cultural items of Southern Paiute-Chemehuevi[7] existence are anywhere duplicated in detail,[8] but simply that

[7] From this point on I refer to the Southern Paiute and the Chemehuevi frequently *as if* they actually had the sociopolitical unity which is implied in the appelations tribe and nation. This, of course, is merely a matter of convenience. Thus, such expressions as Southern Paiute territory, etc. which may be used hereinafter are intended only as general references to the peoples and the area under discussion and do not signify any belief on my part that the Indians themselves ever thought of the "territory" in this sense or that I accept the implicit organizational concomitants.

[8] There are, of course, certain differences in culture even *among* the parts designated Southern Paiute and Chemehuevi. And this is precisely what we might expect given the actual non-tribal nature of the groups under discussion.

they may be encountered in substantially similar *form* with relative frequency among pre-contact aborigines in similar habitats.

Basin-plateau and tribe

I believe that the conclusion I came to earlier [9] with regard to the Yuman-speaking Walapai —i.e., that they were not a "tribe" in pre-contact times— applies with at least equal force to the Ute-Chemehuevi-speaking Southern Paiute and Chemehuevi to the north and west of them... and for similar reasons. The forging of true unity over such vast territorial expanses as are subsumed under present tribal designations in that part of North America would require a series of conditions and elements neither present nor available in aboriginal times.

Subsistence requirements in a habitat of this kind would have prohibited the living together of very large groups. Survival throughout most of the Great Basin demanded dispersion; dictated the size the dispersing groups, laying the foundation for their individual autonomy; and set the minimum amount of territory required to support each.[10] Since it was impossible for Indians in the Great Basin to join into firm and stable tribal or even band aggregates under these conditions, the Southern Paiute-Chemehuevi Indians appear to have lived either as (*a*) single nuclear families, (*b*) extended families or a group of nuclear families, (*c*) villages of several families.

In an attempt to document this conclusion, I shall deal in what follows with those factors in the assumed pre-contact culture of the Southern Paiute-Chemehuevi which bear either directly or indirectly on matters of social organization and group relations, i.e., with the natural habitat, population, subsistence activities, settlement patterns, "bands" and villages, chiefs and chieftainship, land tenure, language, marriage practices, warfare, and trade.

In preparing the material for this series I have relied almost exclusively on written sources, both published and unpublished, although

---

For while it may be a commonplace in complex civil or state societies that there is considerable internal differentation in lifeways of the component sub-cultures at the same time that there exists an organizing sociopolitical structure integrating the parts, this kind of heterogeneity is rare or altogether absent among the simplest hunting and gathering groups and even among most simple horticulturalists. In point of fact, cultural similarities may be most marked among peoples occupying a common habitat and employing a like technology, even while there exist demonstrable sociopolitical cleavages and possible enmities among the groups exploiting the area. Some of the Indians of the North American Great Plains illustrate this point very clearly... especially for the post-horse period.

[9] Cf. p. .... *supra;* also Manners, 1954 and 1955.

[10] Steward, 1938.

I spent about 6 months in the area in connection with my investigations of the contiguous Walapai and Havasupai. I do not believe that contemporary ethnological research among the Southern Paiute peoples could add anything of significance to change seriously the basic outlines of the present analysis; for there is no one now alive among them whose memory goes back much farther than the turn of the century. And by that time the pure aboriginal patterns must have been lost and perhaps forgotten as well. It is possible that archaeological researches now being conducted and others in the future may add something of importance to what is already known —may even prompt us to accept certain revisions in the scheme I am here proposing. But I do not think the latter possibility a *very* likely one. I see it as more likely that an intensification of archaeological researches in the area will substantially reinforce with material data the picture I have drawn of Southern Paiute-Chemehuevi social structure based on written sources and my acquaintance with the general area.

"Bands" and the problem summarized

The *overall* designation Southern Paiute or Southern Paiute-Chemehuevi to include most or all of the groups often subsumed under the titles undoubtedly received its impetus from the whites and took whatever significance it has from their activities and efforts rather than from any natural or derived functional unity of the groups so loosely comprised within the designation. Thus, the whites appear, in a sense, to have created a Southern Paiute nation and Chemehuevi tribe. But even if these were not really tribes(or nation), there still remains the possibility that larger functional aggregates than those I have specified did exist in the area aboriginally. Such sociopolitical entities have been proposed, and they are usually referred to as bands.[11] It is my belief that such large permanent or semipermanent aggregates as are implied by use of this terms were also unlikely, and their existence would on the whole be inconsistent with the ecological-technological facts of pre-contact times as we understand them.

I would question, therefore, whether the "band" postulated as *segments* of an inclusive Southern Paiute entity by Kelly,[12] and, to a

---

[11] Palmer, 1928, uses the terms clans or camps. In 1933 he referred to them as colonies and listed 35 different ones. It is possible that some of these at least may have been villages or small groups of families... as is the case with the Powell and Ingalls 31 "tribes".

[12] Kelly, 1934. The map accompanying Kelly's article appears at the beginning of the present series.

lesser extent, the "tribes" of Powell and Ingalls [13] ever existed as functional groups. Or are not the aggregates named and specified by these investigators functionally unlikely units under the circumstances? Is one any safer ground to assume some kind of binding sociopolitical organization *within* each of the major subdivisions of the Southern Paiute as given by these authors than one would be in assuming an *overall* functional unity of the parts into one whole nation or tribe? In short, if there were ever any true *bands* among the Southern Paiute, when did they appear, and did they correspond to either of the schemes outlined respectively by Kelly or Powell-Ingalls —or to any scheme at all? I shall return to a detailed consideration of this problem in Chapter IV below.

We may now summarize some of the questions upon which I have touched in this chapter and with which, among others, I shall deal in the discussion that follows.

1. Do the presently constituted tribes (or tribe and nation) of Chemehuevi and Southern Paiute bear any resemblance structurally to the type of political and social organization which prevailed in their area over one hundred years ago; or are the groups presently labeled Chemehuevi and Southern Paiute entities which owe their existence to the intervention of United States' goverment functionaries or to certain reports, accounts, comments, or impressions of travellers, trappers, traders, missionaries and investigators?

2. Was the "co-operative local land use unit" of family or, at most, village size the basic pre-contact social, political, and economic unit among the so-called Southern Paiute and the Chemehuevi (as it was among many North American aborigines)?

3. Did the nature of the environment and the technology permit the formation of functional unites of "band" size and character or larger?

II. Natural habitat and ecological determinants of the Paiutes

The "territory of the Southern Paiute" straddles the boundary between the physiographic regions of the Basin and the Plateau. It is essentially a region of sagebrush-juniper semidesert.[1] The Chemehuevi habitat is essentially a southerly extension of the same, with the ex-

[13] Bureau of Indian Affairs Report, 1873.

[1] Kroeber, 1939, p. 50. Cf. map. p. 111, *supra.*

ception that the Colorado River offers a permanent supply of water. In this respect there are strong resemblances between this environment and that of the Virgin-Muddy drainage.[2]

While the eastern half of the Southern Paiute country receives more rainfall than does the Basin region of southern Nevada and California, the area, as a whole, is extremely arid. Kelly includes the Southern Paiute in "two physiographic provinces, the Colorado Plateaus and the Basin and Range. The Plateaus consist of a series of elevated tablelands, those above 7,000 feet receiving precipitation adequate for the support of a fairly dense coniferous forest. The middle elevations (5-7,000 feet) are characterized by open stands of pinon and juniper, while below this belt is desert upland with sage and other shrubs... The Basin ranges are low and seldom reach an elevation above the pinon-juniper belt; in the northern part of the area the Basin valleys are sagebrush desert, in the southern part, creosote bush desert. The area as a whole is arid, and aside from the Colorado, there are no perennial streams save the Virgin system, the south fork of the Sevier, and possibly the Escalante river.".[3]

The Great Basin is itself that area which

> extends from the Wasatch Mountains on the east to the Sierra Nevada mountains on the west, from southeastern Oregon and the uplands of southern Idaho on the north to all but the southern portion of Nevada and southwestern Utah.[4]

In most important respects, however, the adjacent parts of northern Arizona to the north of the Colorado Grand Canyon and southeastern Utah are very similar in habitat, in flora and fauna, to much of the Great Basin. Of Southern Nevada, Steward says it, "like the Great Basin, is an area of broad valleys separated by mountain ranges which run north and south. But it is lower than the Great Basin, the valleys lying generally below 3,000 feet".[5] He finds the terrain and natural habitat of the Southern Paiute very similar to that of the Basin Shoshonis.

> Much of the territory occupied by Southern Paiute is, like that of the Nevada Shoshoni, a succession of arid mountain ranges and aggraded, sage-covered desert valleys. In extreme southern

---

[2] *Ibid.*, p. 52.
[3] Kelly, Isabel T., 1934, pp. 549-550.
[4] Steward, 1938, p. 10.
[5] *Ibid.*, p. 11.

Nevada and adjoining California, however, it is more arid and lies within the area of Mojave Desert basins and ranges. Southern Paiute territory in southern Utah and northern Arizona was only slightly less arid, embracing a portion of the Great Basin and a portion of the Colorado Plateau.[6]

Travellers, trappers and investigators of one kind or another who have been through the area repeatedly refer to the general appearance of desolation and aridity, the overwhelming poverty of the region. From all accounts it seems clear that the region in question may be considered "even less hospitable than the forbidding environment of the Northern Paiute. [And since] primitive agriculture was impossible except where irrigation water was available (and even here the soil was often highly alkaline)", it is small wonder that such a habitat could support a population of extremely low density only under primitive technique of exploitation.[6] Nor is it any wonder that under these circumstances the Southern Paiute made use of everything that could possibly sustain life.

Writing in 1892, Frederick Coville remarks on the habitat of the Panamint Indians of Inyo County, California, neighbors of Kelly's Las Vegas and Chemehuevi band of Southern Paiute. He is describing the southwestern desert region of California, an area in the vicinity of Death Valley, and it would not be an overstatement to say that the description would be substantially applicable to large parts of the area comprised in the present discussion. He says:

> It is a mater of great wonder how the Indians of that country contrive to subsist... [the land is an] unlimited plain, devoid of trees and grass, without streams or springs, but provided with a vegetation of cactus, and scattered low shrubs of greasewood and creosote busch... All the shrubbery is either woody and indigestible, or resinous and rank both is smell and taste. There appear to be no animals but lizards, an occasional rattlesnake, and sometimes an abundance of hungry-looking jack rabbits. The very first necessaries of life seem to be absolutely wanting, and this state of affairs exists not for one mile only, nor for ten miles, but for hundreds.[7]

And Watkins remarks: "Except along the streams and in the mountain areas, the Southern Paiute country is a treeless waste." [8]

[6] *Ibid.*, p. 180
[6A] Murphy, 1955, p. 2.
[7] Coville, 1892, p. 351.
[8] Watkins, 1942, p. 13.

It is of interest to note that even in the more favored regions —with the possible exception of small clusters along the Colorado River and the Virgin, Sevier and Escalante systems— it was impossible for large groups of Indians to assemble and live as, for example, in certain choice section of Northern Paiute country. And lest we tend to overemphasize the importance of the Colorado River as a source of livelihood for the Chemehuevi, facilely equating them with their Mohave and Yuma neighbors to the north and south, Kroeber reminds us [9] that the

> material culture of the Chemehuevi and the Mohave are quite distinct. One tribe subsists in the desert from wild animals and plants and makes baskets; the other inhabits an annually flooded river bottom, in which it follows agriculture and makes pottery.

Steward gives us a summary statement of the relation between factors of natural habitat and the subsistence activities of the Indians in the area.

> Basin-Plateau activities were related in certain ways to the flora and fauna, topography, climate, and distribution of sources of water. As hunting and gathering was the basis of subsistence, certain material devices, seasonal movements of families, population density, and the location and nature of cooperative enterprises were adjusted to the kind and distribution of plant and animal species... Topography... affected the population where moutain ranges offered slight barriers to population movements and gave a partial predisposition to group affiliation.[10]

In these remarks also are contained references to the far-reaching social effects, to the clustering of population or the need for dispersal, which are so crucial for our understanding of Southern Paiute life. And since the intimate relations between social organization, habitat and technology have, to my knowledge, been nowhere better expressed than in Steward's intensive studies of the Basin-Platau region, I can, it seems, give no more adequate account of these interrelationships than is contained in a rather long passage from Steward which I now quote:

> The natural environment was a constant. Many important features of the social groups inhabiting it depended upon the manner in which it was exploited by special economic devices and by the subsistence habits entailed. These largely predetermined the popu-

[9] Kroeber, 1908, p. 242.

lation density, imposed limitations upon the size, distribution, and mobility of village groups, and affected the nature of economic cooperation, political controls and certain property rights... The Shoshonean [11] exploitation of the... environment was so simple that the biological family was, in most respects, necessarily the independent, selfsupporting unit. Commerce was virtually unknown and specialization was extremely rare...

Under native economy Shoshonean units smaller than the family only with difficulty... Units larger than the family were transient in most parts of the area.

The individual family was in most respects necessarily the independent economic unit. Subsistence in most of the area was primarily upon plant foods. When gathering these foods, group endeavor migth bring the pleasure of companionship, but it did not increase the per capita harvest... As food shortage was always a real danger it was necessary that families harvest alone or in the company of not more than one or two other families. A woman harvested exclusively for her own family... The technique utilized... did not permit a woman to gather more plant foods than were absolutely required by her family... She frequently shared seeds with neighbors, and especially with relatives, but was not obligated to do so...
Most hunting was also on a family basis...

But the family was not always the maximum economic unit ir hunting... under certain conditions... collective effort increased manyfold what an individual hunter could have procured.[12]

Although one might expect that even a minor shift from a purely paleolithic economy to a partially neolithic or agricultural economy would be accompanied by significant cultural alterations, Steward finds that this was not the case in the Basin-Plaeau area. And it is really a quantitative matter. For, in general, the part played by agriculture in providing for the food requirements of the Southern Paiute was limited to a few choices areas, and even in these to a part rather than the whole of food requirements.

---

[10] Steward, 1928, p. 10.

[11] Steward seems here to be using the terms generically to include most of the simpler cultures of the Basin-Plateau and ecologically similar areas adjacent thereto. This would mean Southern Paiute and Chemehuevi, as well.

[12] Ssteward, 1938, pp. 230-231.

> Southern Paiute differed from the Western Shoshoni mainly in the practice of a small amount of horticulture . . .this modified their ecology only in minor ways. First, as a family returned to harvest the crops it had planted, the annual foraging itinerary was probably somewhat less variable than among the Shoshoni. Second, horticulture probably introduced the concept of land ownership.[13] It is possible that ownership of pine-nut, mesquite and screw-bean groves was an extension of the concept applied first to cultivated lands and was made more practicable by the comparatively fixed subsistence routine.[14]

And, finally, in this connection, Steward carries his analysis of the interrelationship between ecology and social organization to certain conclusions of great importance to us in our appraisal of the probable nature of social units among the Southern Paiute.[15]

> Among the Western Shoshoni and probably Southern Paiute the family was *necessarily* the economic unit. This family was bilateral rather than patrilineal or matrilineal, first, because an extended family would frequently have been too large to live together; secondly, because the uncertainty of food and consequently of residence made association with persons other than those of the immediate household uncertain. Under the existing ecology, it was *physically impossible* for groups larger than the village to remain in association during the winter. Though these villages often comprised related families, frequent change of residence prevented this always being so. There was consequently no localized lineage, nor condition for clan development. Social features dependet upon large and prosperous populations were also prevented, e.g., clubs, rank based upon wealth, slavery and others. Likewise political organization was minimal. *There were no bands.*[16]

---

[13] This is, of course, a matter of some importance, and a point about which considerable disagreement has arisen. I shall return to the argument later.

[14] Steward, 1938, pp. 234-235.

[15] Unless I specify to the contrary, it should ordinarily be assumed through the body of this report that when I use the term Southern Paiute I am, as I have suggested above, referring to the constructed "tribe". It should further be noted that since this, in Kelly's analysis, includes the Chemehuevi as a "band", I am extending the term to include the latter as well. This is merely a convenient short-hand device, and is not to be interpreted as evidence that I concur in the social-organizational correlates which have been attached by Kelly and others to these names.

[16] Steward, 1938, p. 236. (Emphasis added.)

That there are, as I have remarked, certain internal variations in habitat through the broad expanse of country encompassed in the present enquiry may be a matter not too lightly to be passed over. Although it would seem, from Steward's estimate of the minor value of horticulture to those in the area who practiced it, that the environment was not only "a constant" but that it had, for all cultural purposes, a high degree of homogeneity, it may be of some interest to include descriptions of specific places within the entire area. I would agree with Steward that the cultural consequences of these differences were, under the limitations imposed by a simpple technology, of small importance. But I fear that a general account may expose this analysis to charges of oversimplification. A number of writers have provided us with specific place-descriptions, and I shall now briefly include a small selection of these as illustrative of the internal variation I have mentioned.

From Fremont's account in the 1840's we take his description of the country in the vicinity of the Muddy and Virgin Rivers. "On the following morning we left the Rio de los Angeles (Muddy) and continued our way through the same desolate and revolting country, where lizards were the only animal, and the tracks of the lizard-eaters, the principal sign of human beings. . ." [17]

In 1856, the agent from the Utah Territory submits his report to the Commissioner of Indian Affairs and says:

> I noticed but very few Indians on the Rio Virgin River; in fact the barren and unproductive nature of the soil, as well as the waters of the river which are strongly impregnated with alkali, and totally unfit for any man or beast, forbid any settlement thereon.[18]

Powell and Ingalls refer to the Moapa Valley in southeastern Nevada as the only area in the entire country inhabited by the Paiutes which is suitable for farming.[19] Steward himself reveals certain special features of regions which lie within the larger area when, in his description of the area around Pahrump Valley and Ash Meadows on the rim of the Southern Paiute country, he says:

> The natural environment of this region is like that of the neighboring areas of Beatty, Death Valley, and the Kawich Mountains. Its greatest asset was the Spring Mountains to the east, which rising

[17] Fremont, 1845, p. 268.
[18] Bureau of Indian Affairs Report for 1856, p. 235.
[19] Bureau of Indian Affairs Report for 1873, p. 328.

> to a great height (Charleston Peak, 11,910 feet), afforded abundant pine nuts, seeds, and considerable game.[20]

These remarks should be compared with Kelly's laconic description of the Kaiparowits territory much farther to the east. "In general the area is arid. Vegetation is scant and whole stretches are devoid of plant life." [21] Or of San Juan: "An arid country of few perennial streams and scant vegetation." [22] Then, slightly to the west of these and of the Kaibab region which she also describes as arid, Kelly notes that the Panguitch area is different. "In contrast to the three preceding areas [Kaibab, Kaiparowits and San Juan], the Panguitch region is comparatively well-watered." [23]

For all four of these Plateau —and most easterly provinces of Southern Paiute, Kelly tells us that.

> The highest elevations, although well-watered, are too cold for permanent camps... the middle and lower elevations are arid, with few perennial streams, and the location of settlements therefore is governed by the availability of water.[24]

In the case of the Kaibab, Kelly draws an illuminating picture of the relationship between natural habitat and settlement pattern, a topic to which we shall return later. After remarking that snow at the upper elevations within the area makes permanent settlements there unlikely, and stressing the importance of available water as the clue to settlement at the lower levels, she is able to locate settlements at spring sites along the Vermillion cliffs, "including the western and southern bases of the Paria Plateau, and along the western front of the Kaibab Plateau. Here camps were concentrated and permanent; elsewhere they were scattered and temporary". But since life requires more than water, these groups were fortunate in being able to find their fuel along the "juniper-dotted slopes... [while] the desert flats were readily accessible for rabbits, seeds and the like; while the high plateaus could be visited periodically for deer, pine nuts and yucca fruit".[25]

And by way of contrast among two adjacent bands, Kelly tells us that.

---

[20] Steward, 1938, p. 182.
[21] Kelly, Isabel T., 1956, p. 131.
[22] *Ibid.*, p. 156.
[23] *Ibid.*, p. 167.
[24] *Ibid.*, p. 6.
[25] Kelly, Isabel T., 1956, p. 12.

> Of all the Southern Paiute, the Kaibab occupied the richest game country. Deer abounded on the Kaibab plateau. . . there were bands [of antelope] on Kanab plateau and in the Houserock Valley-Marble platform district. Mountain sheep were found in the rocky section by Zion Canyon and along Grand Canyon rim. Smaller game, too, was reasonably abundant.[26]

Yet immediately to the north and east of the Kaibab were the Kaiparowits with whom things were quite different.

> For a non-agricultural population, even a small and dispersed one, subsistence problems in the Kaiparowits region must have been acute. Anything but plenty is indicated by the casual comment that the Kaiparowits, when starving, ate their own children. . .[27]

From the sketch contained in the present chapter, it is apparent that the area under consideration was characterized by an *over-all* homogeneity in terms of general aridity and sparseness of vegetation, despite the fact that there was some internal variation in terms of local springs, pockets of game, pine nut areas, and regions of grass seed, as well as in the occasional availability of water in quantities sufficient for irrigation. Along with the general uniformity of habitat, we note a striking *over-all* similarity of "culture type" throughout the area. And it is significant that this "culture type" extended across the Grand Canyon of the Colorado to include as well the Walapai, the Yavapai, and the Havasupai. Thus, Kroeber finds that while "intercourse was limited across the great chasm", the [Chemehuevi], Paiute and Walapai were much closer to each other than either of these were to the Mohave.

> In land utilization and economy, in point after point of technology, in feebleness of social and religious imagination or organization, in general lowness of cultural intensity, as well as in personal disposition, the Walapai are similar to the Southern Paiute.[28]

Thus, one may suspect that in the absence of any profound distinctions in technological equipment, the regional variations within the Basin-Plateau area and immediately adjacent territories were not likely to yield striking cultural differences. This suggests further a matter with which subsequent sections of this report will also be concerned.

---

[26] *Ibid.*, p. 11.
[27] *Ibid.*, p. 135.
[28] Kroeber, 1935, p. 10.

And that is: that cultural similarities themselves are so striking throughout the Basin-Plateau area —despite important linguistic differences— that these alone are obviously inadequate criteria for the determination of social, political —or tribal— affiliation. For while striking dissimilarity in culture *might* be strong presumptive evidence for the separate political identity of several groups, the converse is not necessarily true. It is obvious, for example, that the Yuman-speaking Walapai, Havasupai and Yavapai who so strongly resemble the Ute-Chemehuevi speaking Southern Paiute in manner of existence are not the "same people", that is, not derived from the same stock within at least the last 4-500 years.

On the other hand, the Ute-Chemehuevi speaking Southern Ute who —at least after the acquisition of the horse— did not resemble the nonhorse Southern Paiute in culture, are known to have derived from the same stock and still speak a language which is virtually the same as the Southern Paiute dialects. Thus, similarity in culture and language may not at all prove the political unity of a "group of groups". Because population clusters in various parts of Southern Paiute territory resemble each other culturally does not necessarily mean that they belong to a single over-all political entity any more than it means that such resemblance would add the Walapai to the "overall political entity". And because the Southern Ute and the Southern Paiute speak the same language, this does not mean —and no one, of course, maintains the point— that *they* belong within a single polity. However, it may be urged, when language and culture *both* match, is this not suggestive of political unity? It may be. But if we can demonstrate that ecological conditions militated against the establishment of such political unity, then, it seems to me, we are justified in challenging the sufficient-causational nature of these elements.

After all, it is not at all irrelevant to point out that the speech and culture of middle-class Englishmen and middle-class Americans are pretty much alike —even closer in many respects than the culture and speech of each is to that of the rural farm-tenant in his *own* country. We can explain the similarity of language by referring to history. And whatever it is that produces similarity of culture may in the countries of advanced technology at least be attributed to other factors than those of highly uniform or like habitats.

And the analogy is not as far-fetched as might appear. Americans and Englishmen do not belong within the same national polity, even though historical documentation provides us with the proof that they did —before 1600. Thus, the language similarity is explained. As for the similarities (and the internal "dissimilarities") in culture referred to in our analog, these, too, must be "explained" by reference to the

technological, environmental, historical, political —in short, total cultural-historical context— in which the contemporary behavior of each individual in both countries functions.

Transferring the scene of our analysis to Southern Paiute and Chemehuevi, the similarity of language is an almost unanswerable argument for the existence at one time of a kind of social contact and/or political unity which embraced the forbears of them all.[29] But when this existed or where it existed, are questions the answer to which we shall in all probability never have. At any rate, it is likely that the remote ancestors of living Southern Paiute and Chemehuevi were —like the notso-remote ancestors of many living Americans and most living Englishmen— members of some kinl of social community. It is, moreover —and given the cultural circumstances of their life in pre-historic times— pretty certain that the progenitors of the Indians were a small, wandering group. That this group —at some time in the past which is, unfortunately, not as datable as the English American occurrence— grew too large to survive under then-existing forms of subsistence requirements and split up. That a number of such splits may subsequently have taken place; and that as each group split off from its particular parent body it settled into its own subsistence activities in what has become its "own territory"; and that, further, each neolocal group in time, and because of the dictates of technology-plusenvironment, assumed autonomous control over its own affairs. Their language remained substantially the language of the parent group; their culture the culture of the same insofar as local conditions would dictate and allow.

The absence of advanced means of transportation militated against contact among the groups now so widley dispersed, and other technological-environmental circumstances ensured their independent and autonomous functioning in the form of families, groups of families or villages. And the political ties among them —to round off the analog— became no closer than those which prevail between the United States and Great Britain. And, even more likely, given the poverty of transportation and communication techniques, probably not as close. Physical or geographical contiguity was the only cement binding together

---

[29] Of course it is not inconceivable —though it is highly unlikely— that the similarity of language results from superimposition by conquest or other means of the language of one group over many and disparate groups, with the resulting loss of the original native languages. This is only a logical possibility, however. Our knowledge of group movements and contact in native North America, limited as it is, argues for the extreme unlikelihood of such an event or series of events in the present case.

the autonomous groups of Southern Paiute. And contiguity meant, for the most part, just that. With no other means of locomotion but one's feet it would be difficult for a Chemehuevi or a "Las Vegas Paiute" to maintain close contact with, let us say, a "Kaibab" or "San Juan" Paiute. And it would be equally difficult to organize or maintain political and social controls over such a large area under these most primitive means of communication and transportation.[30]

In sum, then, we must assert that in the absence of positive historical evidence it cannot be maintained that similarity of language and culture are sufficient proof of social-organizational or political unity or hegemony. In the case of the Southern Paiute and Chemehuevi, factors of cultural ecology strongly suggest an entirely different conclusion.

BIBLIOGRAPHY OF WORKS CITED

1. *Bureau of Indian Affairs,* report for 1856, Washington, D. C.
2. *Bureau of Indian Affairs,* report for 1869, Washington, D. C.
3. *Bureau of Indian Affairs,* report for 1870, Washington, D. C.
4. *Bureau of Indian Affairs,* report for 1873, Washington, D. C.
5. Coville, F. V., "The Panamint Indians of California", in *American Anthropologist,* 5: 351-361, 1892.
6. Freemont, J. C., *Report of the Exploring Expedition to the Rocky Mountains in the Year 1842 and to Oregon and North California in the Years 1843 and 1844,* Washington, D. C., 1845.
7. Kelly, Isabel T., "Southern Paiute Bands", in *American Anthropologist,* 36: 548-560, 1934.
8. Kelly, Isabel T., *Southern Paiute Etnography,* I. Eastern Bands. Mimeo. Ms. 1956.
9. Kroeber, A. L., "Origin Tradition of the Chemehuevi Indians", JAFL, XXI, 240-2, 1908.
10. Kroeber, A. L., et al. *Walapai Ethnography,* American Anthropologist Associaton Memoir XLII, 1-293 1935.
11. Kroeber, A. L., *Cultural and Natural Areas of Native North America,* University of California Publications on Anthropology, Vol. 38, 1939.
12. Kroeber, A. L., "The Nature of the Landholding Group", in *Ethnohistory,* Vol. 2, Nº 4, 1955.
13. Manners, Robert A., "Tribe and Tribal Boundaries: The Walapai", in *Ethnohistory,* 4, 1-26, 1957.
14. Mollhausen Baldwin, *Diary of a Journey from the Mississippi to the Coasts of the Pacific with a United States Exploring Expedition,* 2 vols., London, 1858-1860.

[30] Mollhausen reports on the absence of horses among the "Southern Paiute" in the Mohave Desert area in 1858. Mollhausen, vol. 2, p. 296. Cf. also, for references to absence of horses or use only as food: Fremont, 1845, pp. 263 and 267; Bureau of Indian Affairs Report for 1869, p. 203; and Bureau of Indian Affairs Report for 1870, p. 142.

15. Murphy, Robert, "The Southern Paiute", Typed ms. U.S.J.D., 1955.
16. Palmer, W. R., "Utah Indians, Past and Present", UHQ, I, 33-52, 1928.
17. Palmer W. R., "Pahute Indian Homelands", UHQ, VI, 88-102, 1933.
18. Steward, J. H., *Basin-Plateau Aboriginal Socio-Political Groups*, BAE Bull. 120, 1938.
19. Underhill, Ruth M., *Red Man's America*, Chicago, 1953.
20. Watkins, F. E., "Moapa Paiute Winter Wickiup" in *Masterkey*, XIX, 13-18, 1945.

PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN DEL TARAHUMAR

por David Brambila

Summary

Lengthy contact with the Tarahumara Indians of the state of Chihuahua, Mexico, permits the author to present his point of view concerning the psychology and education of these Indians. He indicates above all what is the usual form of thinking which prevails among the Tarahumaras —more than an abstract conception they are inclined toward picturesque and symbolic expressions. This way of thinking should be considered in their education, also on the basis of symbols and images.

The slowness of response, the persistence in their traditions and their deep sensitivity are other psychological traits studied by the author. He shows, treating by example what is called *Indian traditionalism*, the reasons on it is based and how often it can be of value and utilized in education.

The conclusion derived from the various analyses presented is that it is necessary to approach the Indian by first studying his mentality. As the author says: "the Indian educator is not going to find himself confronted with a virgin psychology, but with a psychology already influenced previously by bitter personal experiences, by hereditary predispositions and by tribal predispositions". By understanding all this and with a deep sympathy and respect for the Indian mentality is the way to undertake to establish contact with him.

Disertar sobre la psicología de un pueblo no es cosa fácil, aun teniendo abundancia de datos, pues para interpretarlos rectamente se requiere una fina penetración humana y gran capacidad de comprensión.

Esto es especialmente delicado tratándose de las razas indias; porque el indio es un ser espiritualmente alejado de nosotros a distancias tales, que dificultan en grado sumo esa sintonización interna que es base de la verdadera comprensión. Podemos convivir largamente con ellos sin entenderlos, porque su vida íntima y la nuestra giran en órbitas distintas, sin hacer más que contactos periféricos, peligrosamente superficiales. Digo peligrosamente, porque entonces la ilusión es fácil. ¿Pues, no ha nacido y perdurado el mito del "Indio Triste"? No: el indio (el Rarámuri al menos), no es triste; es temperamentalmente alegre, con una alegría deliciosamente matizada de ingenuidad de niño. Sino que la apariencia seca, indiferente, y aun sombría ante los extraños fue interpretada en ellos como lo sería en nosotros, y brotó el mito; que podrá ser muy romántico, pero es muy falso.

Es necesario, con todo, intentar al menos trazar un bosquejo de su alma. Porque este conocimiento de su perfil psicológico, de su modo

de concebir y reaccionar, de su orientación afectiva —es indispensable para todo trabajo de aculturación y de educacin humana que se quiera que sea eficaz. He aquí, pues, este intento.

Matiz intelectual

Creo que se puede dar por cierto que los Rarámuri, en lo intelectual, tienen una dotación nativa tan buena como cualquier otra raza.[1] Naturalmente, con sus modalidades de mayor énfasis en algún aspecto y menor en otro.

Ciertamente no son una raza desarrollada en el orden del raciocinio y de la concepción abstractos. Tienen, por el contrario, un gran sentido de lo preciso y del detalle, y una notable inclinación a las expresiones pintorescas y simbólicas. Tómese, por ejemplo, algunas de ellas, oídas a los caciques:

"Una bellísima palabra ha venido a mi cabeza" / tengo una idea estupenda.

"Tú le estás jalando los cabellos a tu Padre (Dios); tú le estás jalando los cabellos a tu Madre (la Virgen María). (Reprensión del juez a un reo.)

"No hagas rebotar lejos las palabras" / no te hagas sordo a los consejos.

"El firmamento se va a quebrar, se hará pedazos, y la culpa la tendrás tú" (por tu mal comportamiento).

"Tú quieres ganarle a Dios" / le estás resistiendo, estás luchando contra Él.

"Nosotros no somos hombres; uno sólo es hombre, el que no es mortal (Dios); nosotros todos somos mortales." (Tomando la virilidad como símbolo de poder, dijo el cacique que el único potente es Dios, el inmortal.)

"Dios nos puso la cabeza y el aliento y el corazón; Dios nos puso articulaciones y nos puso a nosotros en esta tierra que pisamos con los pies" (para decir que no somos dueños de nosotros mismos, sino hechura de Dios).

"No vayan detrás del que vive abajo (el diablo); más bien caminen cogiendo fuertemente los pensamientos del que vive arriba".

"Hay algunos que trabajan los domingos; ésos no alcanzarán el maíz; se les escapará corriendo el maíz".

A un tipo mental así no sería propio hablarle en abstracto ni con grandes períodos. Para él, el lenguaje eficaz es el de frases breves, pre-

[1] Véase "¿Tonto y torpe el tarahumar?" *Boletín Indigenista*, junio, 1958, p. 146.

cisas, concretas, que lleven la idea envuelta en imágenes vivas. "Vivas" digo; no brillantes.

El Rarámuri es pueblo de cualidades, y su problema es el cultivo adecuado desde edad temprana. La experiencia nuestra entre ellos nos dice que llegan más lejos y se acomodan mejor a una vida de estudios más avanzados, y a una vida social más avanzada también, los que son fruto de un matrimonio educado ya. los hijos de colonos. Los otros, aun los muy bien dotados, no han llegado a adaptarse, por ejemplo a la vida de estudios en una ciudad. Y no por falta de talento.

El indio lento

Hay un tipo psicológico que reacciona rápidamente a los estímulos, y hay otro de reacciones lentas: el estímulo tiene que tomar su tiempo para bajar hasta los fondos nerviosos y provocar la respuesta.

Éste parece ser el tipo psicológico de nuestros indios; es ciertamente el de los Rarámuri.

Esto hace que den a veces la impresión de ser caprichudos e inertes. Tienen sus rebeldías, como las tenemos también nosotros; pero muy muchas veces no es que no quieran, sino que tardan en querer, y, luego, que su querer tarda en poner en movimiento el mecanismo de la acción.

> Si a un indio que se muestra tardo en cumplir una orden se le quiere acitvar con apremios e impaciencias exigentes, lo que se suele conseguir es inhibirlo e incapacitarlo más para la acción pronta. Resultado: el indio queda herido, y el que dio la orden se va sulfurado y echando pestes contra la terquedad del indio. Que no fue terquedad del indio, sino torpeza del otro, que destruyó con su violencia el proceso de aquiescencia que comenzaba a formarse a raíz de la primera orden.

> Si, en cambio, se le trata con sencillez y suavidad, los sentimientos favorables estimulan su reacción, que llega a aflorar mejor y más pronto.

Esta lentitud natural de reacción, unida a otros factores (y a veces favorecida por ellos), es una de las causas de la tarda evolución del indio.

Parece claro, por otra parte, que si se le da una niñez movida y rica de impresiones, su temperamento tardo se verá activado, y en su mecanismo psicológico se robustecerá un benéfico elemento compensador. Es una de las razones por qué las escuelas numerosas y de intensa

actividad, inclusive externa, son (me parecen), especialmente beneficiosas en tierras indias.

Alguien observó que los hombres son movidos mejor como los astros que como las acémilas: las mulas marchan a latigazos; los astros se mueven por atracciones.

Lo cual parece especialmente verdadero de los indios, acaso por su fina sensibilidad. Pero es cosa comprobada que infinitamente más se consigue de ellos con sugerencias semi-impersonales o con insinuaciones saboreadas de suavidad, que con conminaciones perentorias; y ello, no sólo porque sus reacciones afectivas y operativas sufren menos inhibiciones, sino también porque *ve* mejor.

Un razonamiento apasionado, de ésos que a nosotros son capaces de levantarnos en vilo, al indio lo ofusca, no lo alumbra.

Tradicionalismo

Esta temperamental reacción tardía del indio tiene su ligadura con el tradicionalismo, que es la lentitud de los pueblos.

No olvidemos que el indio se siente extraño y aislado, aun cuando esté rodeado y compenetrado con los blancos. Su mundo racial es otro mundo, y es el suyo. Y, aunque no siempre esté plenamente satisfecho de él, y llegue a suspirar, en lo hondo, por lo que el blanco tiene y por lo que el blanco es, con todo, suele encastillarse en sus costumbres tradicionales y en la filosofía de su raza. Esto, en parte como una defensa contra el mundo hostil que es el mundo del blanco; y en parte por esa curiosa y conocida reacción del complejo de inferioridad, que impulsa a una elevación artificial de la propia estima.

> Y así resulta que, por ejemplo, un pobre tarahumar traído a México a la ya olvidada Casa del Estudiante Indígena, al volver a Wawatzérare fue rechazado por los suyos: no pudo encontrar esposa, porque ..."tú estás acostumbrado a comer limpio"; y llegó soltero a los 40 años (edad en que lo conocí), porque "había aprendido a comer limpio"; a pesar de que, regresado a su tierra, volvió a comer como los demás.

De allí que las costumbres sociales y rituales prendan en ellos con una tenacidad desconcertante —desesperante a veces—, cuando sería deseable, o aun urgente, que admitieran una modificación. (No debemos, por otra parte, exagerar nuestra perspicacia para descubrir la paja en el ojo ajeno, pues también en nuestras cultas sociedades modernas la rutina es ley, y modificar un convencionalismo o una costumbre aceptada es toda una empresa.)

Es de observar, con todo, que esta fijeza en sus tradiciones no es tan inamovible cuando se trata de mejorías externas. Un indio no tendrá inconveniente en viajar en camión, en vez de a fuerza de suela, cuando tenga con qué pagarlo; tampoco se resistirá gran cosa a dejar el arado de palo por el de hierro, con dos condiciones: 1ª que le hagan ver experimentalmente los mejores rendimientos de éste; 2ª que le resulte económicamente soportable: es decir, si él tiene el dinero suficiente para comprarlo y para los frecuentes arreglos y reposiciones de rejas, tan fácilmente desgastables.

Las prácticas rituales y sociales de tradición, en cambio, son de una inamovilidad de pesadilla, y ello quizás por motivos muy confusamente percibidos, mas no por eso menos eficaces.

Es que ese tipo de costumbres está más íntimamente ligado con la vida corporativa del pueblo, y acaso sientan que es algo así como una traición a él y a sus antepasados abandonarlas.

¡Cuántas veces he oído los razonamientos de los caciques en sus discursos! "pe echi nejákeke anayáwiri ru: así nos lo entregaron los antepasados; así aprendieron nuestros padres y así nos lo enseñaron a nosotros; nuestra costumbre es ésta; los blancos no hacen así, porque no entienden; pero nosotros, los indios, así obramos..."

Y en esta contraposición entre blancos e indios, muy probablemente no tiene nada que ver el orgullo que algún antropólogo gustaría de descubrir. Porque el mismo cacique que dice esas palabras, dice luego cosas como éstas:

> Nosotros los indios somos como niños pequeños: no sabemos nada. Necesitamos que el Presidente (la autoridad blanca), nos pastoree, como nosotros cuidamos nuestras ovejas. Los blancos saben; ellos leen libros. Nosotros somo como venados, que no más vemos la hierba...

Entre estas costumbres de nuestros indios habrá unas que sean equivocadas; otras, simplemente tontas. Habrá otras que no sean ni tontas ni falsas, sino, que así nos parecen a nosotros, por falta nuestra de inteligencia.

> Recordemos que cantidad, así, cantidad de nuestros hábitos y de nuestros actos sociales son objetivamente incoloros, y toman el matiz del contenido que nosotros ponemos en ellos. —¿Por qué, por ejemplo, ha de ser falta de educación, en la comida, meterse un cuchillo en la boca, y no lo es meterse un tenedor? Ambos son un fie-

rro, con la diferencia de que uno es filoso y el otro tiene cuatro puntas. Y parece que, en sí mismos, ni el filo ni las puntas tienen relación intrínseca con la buena crianza. Caprichos sociales nuestros, que, incluso, algún bromista podría preguntar si no quedarían bien, catalogados entre las costumbres tontas.

Y, visto desaprensiva y objetivamente, un desfile militar es perfectamente risible. No deja de ser divertido ver el trabajo y los asoleos que se dan los soldados para aprender a marchar, y luego, la seriedad y paquete con que tropas y oficiales van andando a compás, en torno y detrás de un asta con un lienzo de colores atado en la punta; y toda la gente se quita el sombrero cuando pasa el lienzo. Pero un desfile es embriagador y una bandera es infinitamente respetable; mas no por lo que ven los ojos, sino por lo que el alma ha puesto en ellos y en ellos ve.

Con las banderas y con las costumbres nos pasan cosas análogas: las propias las entendemos, las amamos, las guardamos: las ajenas no nos interesan mucho, y por eso tampoco las comprendemos.

De esta cerrazón particularista debería procurar libertarse quien va a educar a los indios. Tienen costumbres que a nosotros no nos saben a nada; tienen otras que, incluso, nos repugnan, y por buenas razones, aparentemente. Pero sería necesario examinar con ánimo comprensivo, con deseo de entender, si estas razones de fachada que nos chocan son también razones de fondo; si el contenido que los indios ponen en ellas es en realidad reprensible, o tolerable... o admirable, que lo puede ser.

Bastiani era un chico de 9 años, interno en Sisoguichi. Un día llegó su padre (de esto hace ya años), que quería hablar con él. —"Es que me quieren comprar un burro —dijo el viejo—, y no lo puedo vender; necesito ver qué dice el niño."— El tal borrico era un obsequio que su padrino había hecho a Bastiani, y el papá sentía necesidad del consentimiento del chiquillo para enajenarlo. Esta delicadeza del padre que consulta así a su chico entra, a mi juicio, en el número de las cosas admirables. Porque no es cosa del padre de Bastiani, sino modo de ser y entender de los Rarámuri.

En particular tratándose de costumbres rituales, de culto religioso, es mucho muy necesaria esta cautela. Porque muy fácilmente nos sentiremos inclinados a encontrar paganismo donde no lo hay... sino simplemente un sentido distinto en el gusto y el contenido de los simbolismos.

Por otra parte, sí es lícito dar por hecho, a priori, que habrá algu-

nas supervivencias paganas o regresiones al paganismo, en pueblos que no alcanzaron a ser cristianizados a fondo, y que después, a raíz de nuestras grandes perturbaciones políticas, quedaron, *iure* o *iniuria*, en abandono casi perfecto. Pero este apriorismo general no debería influenciarnos al procurar entender qué hay en las costumbres de nuestros hermanos indios.

Por ejemplo: ellos tienen las danzas como uno de sus tipos preferidos de culto a Dios. Las danzas a nosotros nos parecen inconvenientes. Pero eso es probablemente asunto de nuestros complejos y asociaciones: nuestras danzas y bailes están muy lejos de ser un obsequio a Dios: son un simple modo —y no siempre limpio—, de divertirnos. Entonces, sentimos una repugnancia íntima por la danza como culto.

Para los indios, por el contrario, la danza es culto. Originariamente, en el tiempo de su paganismo total, era danza pagana, pero siempre de sentido religioso. Después, los Misioneros sustituyeron por el cristiano el contenido pagano de esas danzas y conservaron el rito, pues era santificable, algo así como, al entrar en Roma, el Cristianismo conservó las procesiones, que tanto hablaban a la psicología de los latinos, quitándoles el sentido y la orientación paganos, y poniendo en su lugar la fe y la adoración al Dios verdadero.

El problema, pues, de las danzas religiosas de los indios sería no el de suprimirlas, sino el de purificarlas: quitar de ellas lo indigno e inconveniente (por ejemplo, las embriagueces y la chacota, el exhibicionismo en beneficio de los turistas), y devolverles, desempolvado, el contenido teológico y religioso del culto a Dios, que, por esencia, debe ser reverente.

Otro ejemplo: de tiempo en tiempo, los Rarámuri son exhortados por sus jefes a matar animales y ofrecerlos a Dios, junto con tortillas, o pinole, o batari. Esto, a primera vista tiene el aspecto de los sacrificios de antes, mas, pese, al hecho externo de la muerte del animal, muy probablemente en la mente de ellos no está tanto la idea del *sacrificio*, cuanto la de la *ofrenda*, cosa absolutamente ortodoxa.

Algo análogo se diga de las ofrendas de alimentos y bebidas que hacen hacia los cuatro vientos. En último término, no es (o puede perfectamente no ser) más que una materialización, muy acomodada a su psicología, de la acción de gracias y de la ofrenda a Dios. También el Obispo, el Sábado Santo, riega hacia los cuatro vientos un poco del agua bautismal recién consagrada; y el Sacerdote, en la Misa, eleva al ofertorio la patena con la hostia y el cáliz con el vino; y su gesto no tiene nada de pagano.

El indio esfinge

Aludía hace un momento a la sensibilidad del indio.

Hay quienes piensan que ellos tienen el alma dura, como es su cara, y la ausencia de manifestaciones externas del tipo a que estamos acostumbrados entre nosotros, la interpretan como una insensibilidad casi animal. La realidad es otra, muy otra. De hecho, su afectividad es intensa. Pero es muy honda; no sale fácilmente a la superficie, pero gobierna sus reacciones casi con tiranía.

Hay algunas teclas que son en ellos especialmente sensibles: la ofensa, la ira, el desprecio, los hieren cruelmente; y, acaso porque, ya de siglos, vienen sufriendo todo esto de parte de los blancos, tienen la sensibilidad en carne viva, y el más pequeño roce los tortura. Por ello se les ha creado una predisposición afectiva a registrar y responder aun a una remota sombra de desprecio o malquerencia. Sólo que su respuesta rarísimas veces es violenta: es de resentimiento interior y de hermetismo, de alejamiento, y su alma viene a convertirse en un apretado depósito de rencores.

> Esta sensibilidad a la ofensa no está polarizada exclusivamente hacia el blanco. También entre sí se hieren mucho más de lo que pretenden y quisieran, vemos hogares cariñosos y amistades sinceras en un tris de deshacerse por una ofensa accidental.

La estima, en cambio, y un cariño sincero que se les haga perceptible, encuentran en ellos una respuesta alentadora. El problema, para nosotros, está en saberlos traducir; porque ellos sienten hondo, y su capacidad de manifestarse parece ir en razón inversa de la intensidad de sus sentimientos.

En los tratados de Caracteriología es conocido este tipo psicológico, de sentimientos cuya tendencia no es a aflorar, sino a hundirse; y sabemos de muchachos que son simpáticos y agradabilísimos en una tertulia con las chicas, pero absolutamente incapaces de dirigirle la palabra precisamente a la que les llena el corazón, a la que, por añadidura, quizás hasta le vuelvan la espalda. Este tipo afectivo parece caracterizar adecuadamente al indio, y se realiza en él en grado superlativo.

> Paul Cauze, en *L'Oiseau Tonerre*, cuenta de aquel joven navajo de quien se hizo amigo, y que le confió una carta de amor para entregrarla a la muchacha que era su ilusión.
>
> —Mi madre ya me ha buscado esposa —dijo el joven—; porque ésa es la costumbre en nuestra tribu. Pero yo no la quiero; yo quiero casarme con la mujer que amo.

—Pero ¿te coresponderá ella? —preguntó el Etnólogo.

—Creo que sí, porque no me habló. Nos encontramos en el mismo tren cuando volvíamos de la escuela. Y no me habló. Si yo no le interesara, me hubiera hablado. Por eso creo que sí me quiere, porque no me habló.

Y lo quería, en efecto. Claro que también él la quería a ella, y por eso tampoco le habló; y por eso sintió necesidad de un tercero que le sirviese de puente.

Lo instructivo de este caso es la patética escenificación del carácter indio, con sus honduras y sus impotencias. Apuesto a que, al leer este ejemplo, ustedes se sonrieron: todos.

Sí. Todos sonreímos. Porque nos parece original, o porque nos parece ingenuo. Pero la tragedia del indio está también aquí: en que nosotros nos reímos de lo que para él es terriblemente serio: el amor suyo, el modo de adorar, la tradición.

Pero el hecho es que los indios tienen corazón, sólo que no lo pasean, como nosotros, por las calles. Ni gustan de exhibirlo, ni tampoco serían capaces. Y acaso precisamente por eso, por sus máximas dificultades de expresión emotiva, tienen agudísimamente desarrollado el sentido intuitivo, digamos la capacidad detectora, como por sintonización, de los sentimientos ajenos: en concreto, del amor y del despego, de la estima y del desprecio.

La iluminación por el afecto

Hay tipos de ideas que entran en el hombre por caminos exclusivamente cerebrales: las altas Matemáticas, por ejemplo. Otros, en cambio, exigen en grado vario la cooperación de facultades más humildes, como la imaginación.

Relacionada con ésta, pero más importante que ella, es la observación de que, tanto la educación como el aprendizaje, parecen ir condicionados por algo así como etapas psicológicas integrales: por un clima espiritual que alienta o entorpece el progreso.

Quiero decir que no es la inteligencia sola la que entra en la faena de aprender: es el hombre entero. El chico preocupado no aprende; el aburrido, el desalentado, el humillado, son tipos de estudiantes marcados para el fracaso.

Este clima favorable o desfavorable lo constituyen, más que nada, los estados afectivos. Son ellos, en última instancia, los que crean o anulan el problema del chico que sueña sus primeros sueños de amor;

y sabemos que el estudiante acomplejado, aun si es talentoso, aprende menos que el de psicología despejada; y el maestro simpático enseña más que el profesor desagradable.

Esto quiere decir que, si bien el entendimiento es alumbrado por las ideas, las ideas no brillan bien sino en la diafanidad de un cielo psicológico limpio.

Era importante hacer esta referencia. Porque el que va a educar y a instruir indios tiene, él mismo, que *crear* y *conservar*, aun a costa de renunciaciones propias, este cielo psicológico en que sus hermanitos ésos habrán de ver la luz.

Tiene que crearlo él. Porque, ante el blanco, el indio está siempre en guardia.

Ya sabemos dos cosas: que él es hipersensible al desprecio, y que ha vivido perennemente despreciado. El educador de indios no va a encontrarse, pues, ante una psicología virgen, sino ante una psicología embrollada ya, previamente, por sus personales experiencias amargas, por sus predisposiciones heredadas y por las predisposiciones de tribus.

El indio es perpetuamente desconfiado, mientras no llega a *sentir*, —subrayo: a sentir— el aprecio y el cariño. Y necesita sentirlo, precisamente porque es cosa que prácticamente siempre ha estado fuera de su horizonte y de su experiencia. En cambio, lo contrario del cariño, lo ha venido respirando por todos sus poros.

Es, pues, indispensable airear largamente el alma del indio con sensibles corrientes de amor y estima. Es preciso desenvenenarlo. Y el único antídoto a sus ponzoñas es, nombrándolo en cristiano, la caridad: la caridad comprensiva, inteligente y entregada.

INDÍGENAS DEL PERÚ

por Manuel D. Velasco Núñez

Summary

This is the fifth article prepared to form part of the "General Guide to the Indian Population of America", which this *Institute* is preparing in collaboration with distinguished Indianists. The author of this study, the Secretary General of the Peruvian Indian Institute, gives us here a general view of the Indian population of Peru.

The figures given concerning the Peruvian Indian population are principally those derived from the 1940 census together with some statistical calculations obtained through the Peruvian Department of Statistics for 1954.

According to the 1940 census, the Indian population of Peru constitutes 45.86 % of the total population. This Indian population is found distributed in three well differentiated zones of Peru: coast, mountain and jungle. From the cultural point of view, great differences exist since the highland region is inhabited by the descendants of the ancient Quechuas and Aymaras, while in the jungle region live groups of low culutral levels.

In this as well as in other studies concerning Indian population already published, an analysis is made of the governmental attitude in relation to the Indian population, including also the various institutions which work in benefit of the Indians of Peru. A brief Indianist bibliography allows for securing additional information if desired.

1. Población total del país

Población al 9 de junio de 1940

Según el censo nacional de Población y Ocupación de 1940, la población nominalmente censada alcanzó la cifra de 6.207,967 habitantes. Agregando a esta cifra el coeficiente de omisión Censal (465,144) y las estimaciones de población selvática (350,000) tenemos una población total ascendente a 7.023,111 habitantes.[1]

Población al 31 de diciembre 1954

Los cálculos del departamento de Estadística Matemática e Investigación de la Dirección Nacional de Estadística, señalan una cifra de 8.850,500. Si a ellos se agrega la estimación de población selvática (453,200) tenemos un total de 9.303,700 habitantes.[2]

2. Población indígena

Aunque en América se ha abandonado en la mayoría de los países la diferenciación racial en la investigación censal, se pueden hacer cálcu-

los que si bien no son exactos, por lo menos presentan un cuadro aproximado de la población llamada "indígena". Los criterios para llegar a una diferenciación son diversos:

Lingüístico, antropológico, funcional, grado de aculturación, posición social, etc., no siempre posibles de aplicar rigurosamente a una masa total de población.

Teniendo en cuenta lo antes dicho, podemos señalar que el Censo de 1876 [3] dio una cifra de 1.554,678 "indios" en tanto que el censo de 1940 ha arrojado 2.847,196. Sin embargo las cifras relativas son: 57.60 % en el primero, y 45.86 % en el segundo, lo que quiere decir que la población indígena a pesar de su aumento numérico ha decrecido en volumen frente a otros grupos raciales, especialmente el blanco-mestizo que ha aumentado.

La comparación de ambos censos permite extraer las siguientes conclusiones:

1º El grupo aborigen 'indio" ha sido desplazado del primer puesto al segundo en cuanto a su porcentaje, aunque ha aumentado su volumen.
2º Los grupos negro y amarillo se han reducido en cuanto a porcentaje y volumen.
3º Se aprecia una marcada tendencia a la generalización del grupo blanco-mestizo.

Estos hechos han permitdo decir a Jorge Basandre que el Perú marcha hacia una integración racial por el mestizaje, que se extiende por Norte y Sur y por Costa y Sierra. En el censo de 1876, los "indios" representaban el 57.60 % de la población; en el de 1940, sólo el 45.86 %. El censo resulta revolucionario cuando demuestra que la mayoría del Perú es blanca y mestiza y no "india"; que el mestizaje se extiende por todo el Perú, y que la Costa y la Sierra tienden a integrarse por mestizajes y migraciones espontáneas.

3. Distribución geográfica de los grupos principales

En el Perú existen tres zonas geográficas perfectamente diferenciadas: "Costa", "Sierra' y "Selva". El cuadro primario de distribución total de la población sería el siguiente:

CUADRO DE DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Regiones	*Población*		*Densidad por Km.²*
	Absoluta	*Relativa*	
Costa	1.766,081	25.15 %	12.26
Sierra	4.330,941	61.66 %	12.92
Selva	926,089	13.19 %	1.20 [4]
	7.023,111	100. %	

Quiere decir pues, que del total de 7.023,111 habitantes, cerca de las dos terceras partes de la población vive en la Sierra, ocupando una extensión superficial muy aproximada a la tercera parte. Es aquí en donde se encuentra el grueso de la población "indígena", cuyos grupos principales —hablando en términos muy generalizados— se hallan en las siguientes zonas geográficas:

Costa norte: Descendientes de los antiguos yungas.
Costa sur: Descendientes de los antiguos puquinas
Sierra central: Huancas.
Sierra sur Quechuas.
Sierra sur-este: Aymaras (zona del Altiplano).
Zona Selvática: Ver anexo 1.

Es imposible señalar los límites geográficos de estos grupos. La mezcla de los unos con los otros es notable, y fuera de unos cuantos departamentos: Cuzco con enorme predominio quechua y Puno que alberga a los grupos quechua y aymara, en todos los demás se ha llegado a un estado de casi indiferenciación. En la distribución con criterios étnico y lingüístico, se verá esto con más detalle. Sólo en la zona selvática, la distribución es diferenciada, pero el porcentaje total de su población aborigen es mínimo como ocurre en la costa, en relación a la población total del país.

Distribución de la población: criterios étnico y lingüístico

Sería verdaderamente difícil señalar en este brevísimo estudio, las cifras numéricas de las familias étnicas y lingüísticas. En la región interandina, por ejemplo, no son todos los pobladores aymaras y quechuas, por el hecho de hablar estas lenguas.

En 1940, la investigación sobre razas (Censo Nacional), respondió a una finalidad de orden sociológico antes que etnográfico. En ningún

momento se pretendió hacer una catalogación científica de la población por razón de sus características raciales. La dificultad de aplicar con criterio étnico, a cada individuo, la denominación racial correspondiente, es realmente extraordinaria.

De los resultados del Censo Nacional de 1940 se infiere:

a) En 13 departamentos: Tumbes, Piura, La Libertad, Callao, Cajamarca, Lima, Ica, Lambayeque, Amazonas, Madre de Dios, San Martín, Loreto y Arequipa, la población blanca-mestiza es superior al promedio nacional (52.89 %).

b) En los departamentos de Junín, Huánuco, Ancash, Huancavelica, Cuzco, Ayacucho, Puno, Apurimac, Moquegua y Tacna, la población "india" alcanza los más altos porcentajes todos superiores al promedio nacional de este grupo (45.86 %).

Se calcula que hay unas 2.589,000 personas que hablan el quechua como su idioma materno en el Perú. En los mapas de distribución hay una gran concentración de personas de raza y habla "indígena" en la Sierra sur del Perú, y una concentración menor en la Sierra de Ancash y Huánuco. Junín aparece como una zona mezclada, y la Sierra del norte y la Costa como territorio mestizo y español. Los estudios de Rowe y Tschopik [5] y [6], son muy demostrativos al respecto.

Los nativos de habla aymara en el Perú, alcanzan una cifra que bordea los 265,000 (Tschopik). "Los "indios" se muestran unas minorías territoriales —es decir— grupos que son minorías en el país total, pero mayorías en su propio territorio" (Rowe).

En la Selva todo son estimaciones. Con una superficie del más del 60 % del territorio nacional, esta región alberga apenas a un 13.19 % de la población total. "De tal volumen de pobladores [7] el censo de 1940 estableció que algo más de la mitad corresponde a colonos y el resto a nativos, los que siempre se acostumbró llamar "chunchos". Entre los colonos el 61 % fue clasificado como blanco o mestizo, y el 38 % como "indio"; por éstos se entendería pues, no siendo chunchos, a los autóctonos indígenas del macizo andino, "quechuas" y "huancas" mayormente.

Estado de aculturación

En cuanto al estado de aculturación de los grupos principales de población indígena, la respuesta es difícil. En este aspecto, los criterios tienen que ser subjetivos. En unos grupos la asimilación a los patrones occidentales ha sido bien lograda (caso de los aborígenes de las comunidades indígenas del Valle del Mantaro, tipo "Muquiyauyo").

En otros grupos los niveles de vida llevan varios siglos de atraso (caso de los indios "uros" de las orillas del Titicaca). En otros más finalmente las formas de vida son elementales (ciertas tribus "salvajes" de la floresta amazónica).

En general el estado de aculturación de las poblaciones indígenas que habitan la Sierra y la Selva peruana presenta muchas variaciones, pero se admite que no han asimilado las técnicas de la cultura occidental, y viven en gran retraso en relación al resto de población del Perú. Un buen índice de aculturación —al que habría que agregar otros para tener un cuadro completo—, es el grado de alfabetismo de las poblaciones del territorio nacional.

En las dos últimas décadas se han intensificado los estudios y trabajos antropológicos, etnológicos y de ciencias sociales, aplicados a diversos grupos indígenas en el país. Pueden citarse entre otros los siguientes:

1º En la Comunidad de Kauri, depto. del Cuzco, 1937-1938, y 1941-1942, por Bernard Mishkin.
2º Comunidad de Chucuito, depto. de Puno, 1944-1942, por Harry Tshopik Jr. y esposa.
3º Comunidad de Moche, depto. de La Libertad, 1944, por John Gillin.
4º Comunidad de Sicaya, depto. de Junín, 1945, por Harry Tshopik, Jorge Muelle y Gabriel Escobar.
5º Comunidad de Chinchero, depto. del Cuzco, 1945-1948, por Fernando Cámara y Oscar Núñez del Prado.
6º Comunidad de Tupe, depto. de Lima 1948-1953, por José Matos.
7º Comunidad de Muquiyauyo, depto. de Junín, 1949-1950, por Richard Adams, Alfonso Trujillo y Edward Bernard.
8º Grupo Uru, depto. de Puno, 1941-1943 y 1950-1952 por Jean Vellard.
9º Pueblo de Lunahuaná, depto. de Lima, 1950-1952, por Ozzie Simmons, Jorge C. Muelle.
10º Comunidad isleña de Taquila, depto. de Puno, 1950-1952, por José Matos Mar y esposa.
11º Comunidad de Huarochirí, depto. de Lima, 1952-1953, por José Matos y Teresa Guillén.
12º Hacienda Vicos, depto. de Ancash, 1949-1950 y 1952 en adelante, por el Proyecto Perú-Cornell, bajo los auspicios de la Universidad de Cornell y la participación de Allan R. Holmberg, William Blanchard y Mario C. Vásquez.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

Acosta, Néstor, *Informe sobre el Perú.* (Inédito.)

Kuczynski Gobard, Maxime y Paz-Soldán, Carlos Enrique, *Disección del indigenismo peruano. Un examen sociológico y médico social,* Instituto de Medicina Social, Lima, 1948.

Metraux, Alfred, *Informes sobre la emigración interna y externa de los indios aymaras y acerca de la colonización de Tambopata,* O.I.T., Ginebra, 1954.

Monge, Carlos, "El hombre del Ande", en *Fanal,* Vol. XII, N° 48, Lima, 1956.

Pareja Paz-Soldán, José, *Geografía del Perú,* Lima, 1943.

Perú, Ministerio de Hacienda y Comercio, *Anuario estadístico del Perú, 1954,* Dirección de Estadística, Lima, 1957.

——, *Censo nacional de población y ocupación de 1940,* Dirección General de Estadística, Lima, 1944.

Rowe, John Howland, "The distribution of Indians and Indian languages in Peru", en *Geographical Review,* Vol. XXXVI, N° 2, pp. 202-215, American Geographical Society, New York, 1947.

Sáenz, Moisés, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional,* Secretaría de Educación Pública, México, 1933.

Tschopik, Harry, "The Aymara", en *Handbook of South American Indians,* Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 2, p. 501-573, Washington, 1946.

4. Actitud gubernamental frente a los indígenas

a) *Legislación Indigenista* ¿recopilación?

Existe la "Legislación Indigenista del Perú", hecha por la Dirección General de Asuntos Indígenas en 1949, con motivo del II Congreso Indigenista del Cuzco. Hay también meritorios trabajos de José Varallanos: "Legislación Indiana Republicana", Leyes, Decretos, Jurisprudencia, 1947, y de Atilio Sivirichi "Derecho Indígena Peruano".

Fuera de ello existen numerosos dispositivos referentes a los indígenas en la Constitución del Perú, en el Código Civil, en el Código Penal, en el Código de Procedimientos Civiles, en el Código de Procedimientos Penales, y demás leyes y reglamentos vigentes.

CUADRO APROXIMADO DE DISTRIBUCIÓN *

Región	*Nombre de la Tribu*	*Zona de asentamiento*
Nor-Oeste	Aguaruna	Pongos del Alto Marañón.
	Jíbaros	Pongos del Alto Marañón, Ríos Santiago, Morona.
	Huambisa	Río Morona.
	Andoa	Río Pastaza, Macurarí, Tigre
	Shapra	Río Pastaza y otros.
	Cururayes	Río Curaray.
	Chayhuita	Márgenes del Huallaga.
	Jebero	Márgenes del Huallaga.
Nor-Este	Bora	Río Putumayo y afluentes.
	Ocayna	Río Putumayo y afluentes.
	Orejones	Río Napo y afluentes.
	Pano	Río Ucayali.
	Yaguas	Márgenes del Amazonas y afluentes.
	Mayoruna	Desembocadura del Napo en el Amazonas, Ríos Maniti, Oroza.
	Chama	Desembocadura del bajo Ucalayi con el Marañón.
	Huitoto	Márgenes del Amazonas.
	Ticuna	Río Yavarí.
	Cocoma	Río Ucayali.
	Inca	Río Ucayali.
	Capanahua	Río Ucayali.
	Cashibo	Alto Ucayali.
	Shipibo	Ríos Pachitea y afluentes.
Central	Campa	Márgenes del Perené, Tambo, Alto Ucayali y Apurímac.
	Amuesha	Ríos Pozuzo, Pachitea y afluentes.
	Amahuaca	Afluentes del Urubamba.
	Marinahua	Río Purús y afluentes.
Sur-Este	Sirinayri	Río Pantiacolla.
	Machigüenga	Río Urubamba y afluentes.
	Piro	Alto Madre de Dios.
	Mashco	Río Madre de Dios.

* El cuadro ha sido confeccionado en base a los Mapas Geográficos-Militares del Instituto Militar del Perú, los folletos de las Misiones religiosas católicas, y los informes del Instituto Lingüístico de Verano de la Universidad Norteamericana de Oklahoma.

b) *Organismos Indigenistas Nacionales.*

El Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, es el Organismo Superior de la Nación en asuntos indigenistas. Inmediatamente después, se encuentra el Instituto Indigenista Peruano, en el aspecto de investigación y Cultura y la Dirección de Asuntos Indígenas, en el campo administrativo.

c) *Adhesión al Instituto Indigenista Interamericano*

El Perú ha mostrado su adhesión al Instituto Indigenista Interamericano, al aprobar por Resolución Legislativa Nº 9812 de 19 de enero de 1943, la Convención sobre el Instituto Indigenista Interamericano, acordado en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro en abril de 1940, y la subsiguiente creación del Instituto Indigenista Peruano, según Resolución Suprema de 15 de mayo de 1946.

5. Otras instituciones que trabajan entre los indígenas

a) *De índole no-confesional*

Pueden mencionarse:

Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos;
Dirección de Cultura, Arqueología e Historia del Ministerio de Educación Pública;
Museo de la Cultura Peruana;
Museo de Antropología y Arqueología;
Instituto de Biología Andina;
Sociedad Peruana de Folklore;
Instituto de Lenguas Aborígenes;
Museos Arqueológicos Regionales;
Instituto de Antropología de la U. del Cuzco;
Instituto Lingüístico de Verano.

Varios Proyectos Internacionales, también trabajan en este aspecto:

Proyecto Perú-Cornell, de aculturación, de la Universidad de Cornell (U.S.A.);
Misión Andina de Asistencia Técnica de la OIT y Organismos Especializados de las Naciones Unidas;

"Punto Cuarto", del Gobierno de los Estados Unidos;
Universidad de Oklahoma (U.S.A.) que patrocina el Instituto Lingüístico de Verano;
Institut Français d'Études Andines;
Varios Organismos de las NN. UU.: UNICEF, SCIF, SCIPA, UNESCO, FAO, UNTAA, etc.

b) *De índole confesional*

Congregación de Maryknoll (S.E. del País, especialmente Puno).
Misioneros Jesuítas (N.O. del País especialmente Cajamarca y Amazonas).
Padres Franciscanos (Centro del País, especialmente Junín).
Misioneros Dominicos (Madre de Dios, Cuzco y Apurimac).
Diversas Congregaciones Protestantes.

6. BREVE BIBLIOGRAFÍA INDIGENISTA

Castro Pozo, Hildebrando, *Nuestra comunidad indígena*, Editorial "El Lucero", Lima, 1924.

——, *Del Ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, 1936.

Cornejo Bouroncle, Jorge, *Las comunidades indígenas. La explotación del trabajo de los indios*, Rozas Sucs., Cuzco, 1939.

Kubler, George, *The Indian caste of Peru, 1795-1940. A population study based upon tax records and census reports*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology Publication 14, Washington, 1952.

Kuczynski Godard, Máxime y Paz-Soldán, Carlos Enrique, *Disección del indigenismo peruano. Un examen sociológico y médico social*, Instituto de Medicina Social, Lima, 1948.

Mariategui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca "Amauta", Lima, 1928.

Monge, Carlos, "El hombre del Ande", en *Fanal*, Vol. XII, Nº 48, Lima, 1956.

Poblete Troncoso, Moisés, *Condiciones de vida y de trabajo de la población del Perú*, O.I.T., Ginebra, 1938.

Raspail, Jean, *Terres et peuples incas, Équipe Marquette, 1954*, Juillard, París, 1954.

Sáenz, Moisés, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*, Secretaría de Educación Pública, México, 1933.

Sivirichi, Atilio, *Derecho indígena peruano*, Ediciones Kunter, Lima, 1946.

Tschopik, Harry, *Highland communities of Central Peru. A regional survey*, Smithsonian Institution, Institute of Social Antropology Publication 5, Washington, 1947.

Uriel García, José, *El nuevo indio; ensayos indianistas sobre la sierra sur-peruana*, Rozas Sucs., Cuzco, 1937.

Valcarcel, Luis E., *Ruta Cultural del Perú*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

Varallanos, José, *Legislación indiana republicana, Imprenta* C.I.P., Lima, 1947.

Además de estas obras generales, existen muy buenos trabajos especializados en Antropología, Sociología, Medicina, Etnología, Lingüística, Culturología, etc., de los siguientes autores, entre otros:

Hermilio Valdizán, Carlos Monge, Carlos Gutiérrez Noriega, Julio C. Tello, José A. Encinas, Luis E. Valcárcel, Efraín Morote Best, Mariano de Rivero, Víctor Villavicencio, Federico Schwab, Ozzie G. Simmons, Jean Vellard, Ralph W. Eichenberger, Juan B. Lastres, Manuel Abastos, Bladimiro Bermejo, Francisco Ponce de León, Jorge E. Castañeda, Clodoaldo Espinoza Bravo, Roberto Mac Leán, Francisco Mostajo, Néstor Puertas Castro, Pedro Weiss, etc., etc.

NOTAS

[1] Perú. Ministerio de Hacienda y Comercio, *Censo nacional de población y ocupación de* 1940, Lima, 1944, pp. XCII, XCVIII.

[2] ——, *Anuario estadístico del Perú, 1954,* Lima, 1957.

[3] Perú. Dirección de Estadística, *Censo general de la República del Perú formado en 1876,* Lima, 1878.

[4] Perú. Ministerio de Hacienda y Comercio, *Censo nacional de 1940,* op. cit., pp. CXLIX.

[5] Rowe, John Howland, "The distribution of Indians and Indian languages in Peru", en *Geographical Review,* Vol. XXXVII, N° 2, New York, 1947, pp. 205-215.

[6] Tschopik, Harry, "The Aymara", en *Handbook of South American Indians,* Smithsonian Institution, Bureau Ethnology, Bulletin 143, Vol. 2, Washington, 1946, pp. 501, 573.

[7] "La selva Peruana", en *Fanal,* Vol. XII, N° 49, Lima, 1956.

India de Cuzco (Perú). *Foto I.I.I.*

Santuario nativo cerca de Pisac (Perú). *Foto, Grace Line.*

Indios piros de las cercanías del río Urubamba (Perú). *Foto, I.I.I.*

Indios Aguaruna del río Marañón (Perú). *Foto del I.L.V. del Perú.*

Indígenas hilando cerca de Cuzco (Perú). *Foto, Grace Line.*

Indios culina del río Purus (Perú). *Foto, I.I.I.*

EL INDIGENISMO Y EL NIÑO

por Paulo de Carvalho Neto

Summary

This article on "Indianism and the Child" has as its object the presentation, even though briefly, of what has been achieved to date in benefit of the Indian child, looking toward the XI Pan American Congress of the Child (Bogotá, November 22-29, 1959), whose principal subject, "Abandonment of the Child in America", includes a sections on "Abandonment of the Indian Child".

Lacking summarized studies on the Indian child, the author of this article offers data gathered from various sources. For example, he speaks of the medical attention given in the United States to Indian children as well as their integration into white schools. Concretely, in 1952, 198 doctors and dentists with 711 nurses and 140 interns lent their services in 62 hospitals and 10 Indian dispensaries, with approximately 40,000 children being treated by the dentists, while in 1948 the medical attention on the reservations was very deficient.

Also, in Latin America, in countries like Ecuador where the I.L.O. Andean Mission functions, in Mexico with the Coordinating Centers of the National Indian Institute, and in various other countries, the help being given, economically, hygienically as well as in education, to the Indian children is every day better organized and more effective.

The author concludes by noting the necessity for gathering together in a well documented study everything referring to the Indian child, in order to be able to work more effectively.

Estando por realizarse en Bogotá, del 22 al 29 de noviembre de 1959, el XI Congreso Panamericano del Niño, que incluye dentro del tema central —"El abandono del Niño en América"— el tema del abandono del niño indígena, creo oportuno, aunque en un breve artículo, resaltar qué ha hecho por el niño el Indigenismo.

Justificación del movimiento indigenista (justicia, población y despoblación)

Como sabemos, el llamado movimiento indigenista no ha surgido bajo una orientación "humanitaria", ni de "beneficencia", sino como una actitud de justicia social, de reivindicación —así lo dice Juan Comas, con mucho acierto.[1]

En efecto, "los 30 millones de indígenas americanos tienen, en su calidad de ciudadanos de países libres, derecho indudable a gozar y ejercitar sus prerrogativas como tales". En otras palabras, "no piden limosna, no solicitan favor político", sino "que exigen la igualdad de deberes y derechos con el resto de conciudadanos".[2]

El movimiento indigenista se justifica aún si consideramos que la población indígena, pese su despoblación creciente, todavía es numerosa. Ya vimos que Juan Comas señala 30 millones de indígenas, "culturalmente" hablando. Estas cifras varían mucho, de autor para autor, pero son siempre significativas. Cito a Juan Comas por tratarse, en el caso, del Presidente del Instituto Indigenista Interamericano, el órgano más responsable sobre el tema.

Los interesados, sin embargo, podrán recurrir a muchas fuentes demográficas. Se me ocurre, por ejemplo, el trabajo de Thales de Azevedo, "Panorama demográfico dos grupos étnicos na América Latina".[3] Para Azevedo, basado en informes técnicos, en Ecuador 40 % son indios; en Guatemala, 53.5 %; en Perú, 45.86 %; en El Salvador, 40 %, etc. Se me ocurre, también, el de Alejandro Lipschutz, "El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana", "El número de los indios en las Américas, y la noción del Indio".[4] Y sobre todo, el excelente "Línguas y Culturas Indígenas do Brasil", de Darcy Ribeiro.[5]

Por otra parte, somos, indudablemente, responsables por la despoblación indígena que día a día se verifica, desde la Conquista.

Fuentes fidedignas nos informan que en Colombia, por ejemplo, no existen más de 350 *Kofán,* de los 15,000 señalados durante el siglo XVI; de 12,000 *Macaguaje,* sólo restan 40 y de los 70,000 *Andaki,* unas pocas familias que sucumben en la localidad "Pueblo Viejo".[6] En Brasil, habían 18,910 *Munduruku* en 1875, restan 1,200; de los 2,500 *Kayapó* en 1902, sobreviven 10; los 1,200 *Kaingang* en 1912 se redujeron a menos de 100; los 800 *Xokleng* de 1914, a 189, y así en adelante, victimados por la gripe, el sarampión, la tuberculosis, la malaria, la verminosis y otros males.[7]

No necesito proseguir con el objeto de comprobar la evidentísima importancia del llamado movimiento indigenista. Muchas otras razones —además de las recién señaladas: justicia, población y despoblación— justifican la eixstencia de esta obra.

El Indigenismo y el Niño

Ahora bien, los que militan en ella, han hecho lo posible. Con respecto al niño, desgraciadamente, a menos que esté equivocado, se carece de un trabajo de síntesis. Sólo reuno, aquí, algunos datos, tomados al acaso, desperdigados en varias fuentes.

Así, en los Estados Unidos, durante 1952, 198 médicos y dentistas, con 711 enfermeras y 140 practicantes —el mayor número alcanzado en los últimos veinte años— prestaron servicios en los 62 hospitales

y 10 dispensarios para los indios. Cerca de 40,000 niños indios fueron atendidos por los dentistas.[8]

Esto no era así en 1948, cuando, según las palabras de Howard A. Rusk, "algunas de las peores características de sanidad del mundo se pueden localizar en las Reservaciones de indios". Mientras que la mortalidad infantil nacional, en 1948, fue de 32 por mil niños nacidos, entre los indios Montana murieron 116 y entre los Navajos 227 de cada mil nacidos.[9]

Aun en los Estados Unidos, la integración del niño indígena en las escuelas públicas sigue desarrollándose, recibiendo ayuda del Gobierno Federal cerca de 7,000 niños entre los 37,000 niños indios inscritos. La Oficina de Asuntos Indígenas, aparte, durante el mismo año 1952, mantuvo 93 escuelas para internos y 233 escuelas diurnas en catorce Estados y en Alaska.[10] Entre los indios Seminoles, de Florida, la inscripción indígena infantil en todas las escuelas aumentó hasta 1954-55 a un total de cerca de 200, cuando en 1938-39 no pasaba de 13 inscripciones escolares.[11] Entre los Navajos, que constituyen aproximadamente el 8 % de la población total del Estado de Arizona (año 1956), las estadísticas son también del mayor interés, pues si en 1950 había 12,751 niños indígenas en la escuela, en 1955 se logró la inscripción de 24,560, es decir, el 92 % de los niños Navajos en edad escolar.[12]

La integración, sin embargo, ofrece todavía obstáculos. En 1953, Oliver La Farge, Presidente de la Asociación de Asuntos Indígenas, informaba que "las autoridades de la escuela pública de St. Charles, en Dakota del Sur, cediendo ante los prejuicios locales, se negaron, durante todo un año escolar, a admitir a niños indígenas".[13]

En Ecuador, la llamada Misión Andina, de la OIT, ha extendido su labor a las 13 escuelas de la Zona Andina —Licán, Tapi, Batzacón, Pulingui, Luisa, Uchanchi, Niti-Luisa, Gatazo Grande, Hacienda Hospital, Cunduana, Gauschi, San Juan y Gatazo Chico— a las cuales asisten 720 entre los 1,300 niños que totalizan el censo escolar de dichas escuelas. En cuanto al aspecto sanitario, se trataron caries dentales en 40.3 % de niños y 32.6 % de niñas entre la población escolar de San Juan. Se prestó atención médica a 246 niños, etc.[14]

En México, el Centro Coordinador Tzeltal-tzotzil, inmunizó considerable número de niños contra la difteria, en 1952.[15] Igual servicio prestó el Centro Coordinador de Chiapas, en 1956, aplicando 1,784 dosis preventivas de la difteria, la tosferina y el tétanos, siendo de sólo 14 % la proporción de niños que no recibieron la tercera dosis. En cuanto a la educación, en ese referido año funcionaron, por ejemplo, en el Centro de Tarahumara, 40 escuelas de niños y 4 de niñas, con

531 alumnos de ambos sexos como asistencia media, atendidos por 40 promotores y 8 promotoras.[16]

He señalado, breve y casualmente, ejemplos de Estados Unidos, Ecuador y México. Los hay de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia... y todos los demás países americanos. Urge reunirlos y sistematizarlos en un tomo único sobre el niño indígena, cumpliendo las aspiraciones de Emilio Fournié, del Instituto Interamericano del Niño, cuando, precursoramente, en 1934, publicaba su loable "Encuesta sobre el niño indígena americano".[17]

BIBLIOGRAFÍA

1 Comas, Juan, "Razón de ser del movimiento indigenista", en *América Indígena*, Vol. XIII, Nº 2, México, 1953, pp. 132-144.

2 Comas, Juan, Obr. cit.

3 Azevedo, Thales de, "Panorama demográfico dos grupos étnicos na América Latina", en *América Indígena*, Vol. XVII, Nº 2, abril de 1957, México, pp. 121-139.

4 Lipzschutz, Alejandro, "El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana", en *América Indígena*, Vol. XIII, Nº 4, octubre, 1953, México, pp. 275-290.

5 Ribeiro, Darcy, "Línguas e Culturas Indígenas do Brasil", Separata de *Educação e Ciêcias Sociais*, Nº 6. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Río de Janeiro, 1947, p. 102. Entre otras fuentes demográficas, consúltese, además: Beale, Calvin L., "Características demográficas de los indígenas de los Estados Unidos de América", en *América Indígena*, Vol. XV, Nº 2, México, abril de 1955, pp. 127-137. // Cisneros Cisneros, César, "Comunidades Indígenas del Ecuador", en *América Indígena*, Vol. IX, Nº 1, enero, 1948, México, pp. 37-55.

6 Friede, Juan, "El problema indígena en Colombia", en *América Indígena*, Vol. XVII, Nº 4, octubre de 1957, México, pp. 293-317.

7 Ribeiro, Darcy, "Convívio e Contaminacão. Efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas", Separata de *Sociología*, Vol. XVIII, Nº 1, S. Paulo, 1956, p. 50.

8 "La Oficina de Asuntos Indígenas sigue transfiriendo sus funciones", en *Boletín Indigenista*, Vol. XIII, Nº 1, marzo, 1953, México, pp. 22-28.

9 Rusk, Howard A., "La muerte y la enfermedad son consecuencia del descuido en que se tiene al indio" en *Boletín Indigenista*, Vol. XII, Nº 4, diciembre, 1952, México, pp. 300-304.

10 (Véase nota bibliográfica nº 8.)

11 "Los indios Seminole de Florida", en *Boletín Indigenista*, Vol. XVIII, Nº 2, junio, 1957, México, pp. 140-144.

12 "Los indios Navajos", en *Boletín Indigenista*, Vol. XVII, Nº 3, septiembre, 1957, México, pp. 224-230.

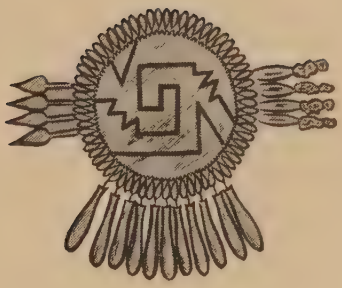
13 La Farge, Oliver, "El Problema Actual del Indio en la Unión Panamericana", en *Boletín Indigenista*, Vol. XIII, Nº 4, diciembre, 1953, México, pp. 338-350.

14 "Informe sobre las actividades de la misión andina", en *Boletín Indigenista*, Vol. XVIII, Nº 4, diciembre, 1957, México, pp. 314-322.

15 "El Instituto Nacional Indigenista y sus actividades en 1952", en *Boletín Indigenista,* Vol. XIII, N° 1, marzo, 1953, México, p. 4.

16 Caso, Alfonso, "Informe del Instituto Nacional Indigenista: 1956", en *Boletín Indigenista,* Vol. XVII, N° 2, junio, 1957, México, pp. 154-174.

17 Fournié, Emilio, "Encuesta sobre el Niño Indígena Americano", en *Boletín del Instituto Internacional Americano de Protección a la Infancia,* Tomo VIII, N° 2, octubre de 1934, Montevideo, p. 263.



INDIAN MIGRATIONS FROM THE ANDEAN ZONE OF ECUADOR TO THE LOWLANDS

by Cesar Cisneros Cisneros

Sumario

El tema de este artículo lo constituyen las migraciones indígenas en el interior del Ecuador, es decir, los movimientos de población indígena, ya en grupo, ya individuales, que se producen de un lugar a otro, dentro del mismo país, con el ánimo de domiciliarse temporalmente, o bien establecerse radicalmente en el nuevo lugar.

Según estimaciones del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, la población indígena del país alcanza 1.220,249, o sea el 39 % de la población total, distribuida en las tres regiones continentales conque cuenta el Ecuador como sigue: Región de la Costa, 24,449 (2 %); Región de Oriente, 61,012 (5 %); y Región Andina, 1.134,788 (93 %). Tomando a la Región Andina como fuente de las migraciones, éstas se producen en dos direcciones principalmente, hacia las provincias de la Costa o a sectores tropicales de las provincias andinas, y hacia la región Oriental a las provincias amazónicas.

A cambio de trabajar en las haciendas, los indígenas reciben en usufructo un pedazo de tierra, una vivienda y leña y agua para uso doméstico. Es por esto que muchos se trasladan a regiones de donde no son oriundos y radican en ellas durante las temporadas de siembra y cosecha, acostumbrándose poco a poco al nuevo medio durante estos viajes, llegando muchas familias a fijar su residencia en las haciendas donde les dan trabajo.

Tres son las causas principales que el autor del artículo fija para las migraciones indígenas del Ecuador. *1)* Económicas: los mejores salarios de las regiones bajas; las parcelaciones de tierra y los precios tentadores de adquisición; las parcelaciones de haciendas en las que los indígenas prestan servicios y de las que son desplazados, etc. *2)* Demográficas: presiones que se producen debido a altas densidades de población, presentándose problemas de falta de tierras, desocupación, etc. *3)* Políticas: facilidades otorgadas por el gobierno en la concesión de baldíos.

Geographic considerations

Ecuador is located on the northwest coast of South America. Crossed by the equator, the country has three continental regions and one insular.

The eastern region (Amazonian) covers two-thirds of the country it is tropical, hot and humid, with the climate moderated by the Humboldt Current. It extends from north to south for a distance of 350 miles, varying in width from 50 to 100 miles. It includes the provinces of Esmeraldas, Manabí, Rios, Guayas and El Oro.

The Andes region (Sierra) covers one-sixth of the country, made up by the two Andean ranges which form a series of small, beautiful valleys along the entire length.

There are some active volcanoes in the two ranges which have given the region the name of "Volcano Avenue". Among them is Chimborazo (20,575 ft.) and also Cotopaxi (19,613 ft). The climate of the region is varied and depends on the altitude. Ten provinces are included, from Carchi in the north to Loja in the south.

The eastern region (Amazonian) covers two-thrids of the country, extending from the Eeastern Range toward the east. Covered by immense tropical forests, with great natural resources, it constitutes a gigantic reserve for the future development of the country.

Finally there is the Galápagos region, in the Pacific Ocean, 500 milles to the west of continental Ecuador; a group of enchanting islands which were visited by Charles Darwin in 1835, and actually are the center of world scientific and travel interest.

General and Indian Demography

The last census (1950) registered a total population of 3.200,757, a figure which now is closer to 4.000,000. Forty percent of this population is found on the coast, 56 % in the Andes and the remainder in the eastern and insular region. Two persons out of every five live in urban centers; three in the rural zones.

The national population is neither homogenous nor uniform; it is formed by groups with widely varying culture levels, of a greater or lesser preponderance of native or foreign characteristics (the latter, Spanish or African). Unevenly distributed, the population density of the various areas differs greatly, as for instance: areas with a density greater than 100 inhabitants to the square kilometer as compared with others considered rich agriculturally, but deserted demographically.

Estimates made by the Ecuadorian Institute of Anthropology and Gography (IEAG) —Map of Indian Distribution in Ecuador [1]— put the Indian population of the country, in the census year, at 1.220,249 —in round figures, 39 % of the total population, which is distributed as follows:

Coastal Region	2 %	of	the	calculated	Indian	population	(24,449)
Eastern Region	5 %	„	„	„	„	„	(61,012)
Andean Region	93 %	„	„	„	„	„	(1.134,788)

With regard to the last figure, corresponding to the Indian population of the Andean region, it is estimated that 20 % form part of the

"urban population" (226,956), the remainder corresponding to the rural population (908,519). In comparison, the Indian rural population of the Andean region is approximately 66 % of the total rural population of that region.

Internal Indian Migrations (regional)

By this term we refer to the movements of Indian population from one place to another, with the purpose of permanently residing there, within the political-territorial limits of a certain country. For our observations, we will refer to two kinds of internal movements: immigrations and emigrations.

In the country, even though at the moment an effort is being made to establish an office which will take charge of a program related to the statistics of internal migration, no such information has been available and the small amount of data has been the product of investigation more private than official. The Ecuadorian Institute of Anthropology and Geography (IEAG) —Department of Demographic Investigations— has finished a plan of investigation and analysis based on the data of the 1950 Census and in which studies would be made related to place of birth (origin), present residence, and length of stay in the area where the census is being taken; a tentative investigation for a global analysis of the internal migratory movements, which will be completed with a similar investigation which could be obtained from the 1960 census data, coordinated with vital statistics.

The information given here is that of personal experience from visits to different territorial sectors, interviews and indirect participation in some of the movements which will be mentioned. If we take the provinces of the Andean region as a radial center of the migratory Indian currents, there are two —considered in a general way— of these movements: one with direction toward the coast provinces or to tropical areas of the Andean provinces and the other in an easterly direction toward the Amazonian provinces. These changes of place have been individual at times and in group at others. The phenomenon has best been observed in the provinces of Chimborazo, Tungurahua and Bolívar, west central region of the Andes.

In the provinces of Chimborazo and Bolivar the same person is often owner of two classes of haciendas or agricultural-stock raising operations, one in the high altitudes given over to cold weather cultivation and another more or less close to the former, located in lower altitudes areas (620 to 2,500 ft. above sea level), given over to the cultivation and industrialization of sugar cane (alcohol and raw sugar),

bananas and coffee. The haciendas of the first group include a large *huasipunguera*[2] population, entirely Indian. In these operations, all the land which produces for the owner's benefit is given over to stockraising and to the cultivation of barley; the tracts which are marked as *huasipungos*,[3] on which a dependent Indian family lives, are generally given over to the cultivation of quinoa, barley and tubers.

The native *huasipunguero* workers must work a certain number of days a month for the owner of the hacienda in exchange for the use of a determined piece of land, the dwelling, wood and water for domestic use. A great number of these days, previously accumulated, are utilized by having these workers fulfill their obligations working at the cultivation, conservation and industrialization of the sugar cane of the lower altitude holdings of the same owners —they are transported there individually or in groups for 15 or more successive days of each season (planting, stripping, cutting, etc.).

Many of these families prefer to live in these areas to which they become accustomed on the periodic trips, even though different from the areas of origen, due to the advantages offered, among them, a notable decrease in the number of workdays each month. On the other hand, the owner supports this interest because thus he can count on a work force for the agricultural labors of a permanent character in these zones, which require constant maintenance. Many hundreds of Indian families have in this way moved to areas of warm climate, having been natives of the high and cold lands of the Andes.

Some agricultural properties located in the low altitude zones which cannot be exploited are sold by their owners in parcels, especially to the Indian families of the high altitude haciendas; many families adquiring them due to their low price and other advantages offered: long term payment, hope of liberation, increase in their income, the prestige of being the owner of a *yunga*,[4] etc. They do not make the change inmediately, continuing as *huasipungueros* in the high altitude haciendas, but when difficulties increase, they look to their own lands.

An opposite phenomenon also favors such a movement: the land divisions which are made in the high, cold haciendas, very frequent due to the fantastic earnings which they represent, in the latter case and

---

[1] Ecuadorian Institute of Anthropology and Geography. 1956. Quito, Ecuador.

[2] Art. 244, Labor Code: *Huasipunguero* is he who works on an estate for a stipend which he receives part in money, as a wage, and part in the use of a parcel given to him by the owner. The first part of the definition (wage) does not apply in practice to the majority of the haciendas.

[3] Quechua word. The piece of land for use by the peon or *huasipunguero*.

[4] Piece of land in hot areas given over to the cultivation of yucca coffee and bananas.

due to the impossibility of obtaining these lands because of their price, groups are organized and move hundreds of kilometers to locate in the warm zones of other provinces, about which at some time before some family of their group has supplied them with favorable reports with respect to ease of living and low cost of property.

Some time ago I witnessed a change of place of one of these groups. There were approximately 30 Indian families, ex-dependents of a hacienda in the Province of Chimborazo, which was being divided up. The chief of the group, in order to plan the trip, reconnoitred with two other members ahead of time, observing details and stages of the trip, transportation, food problems and financing, and possible place of residence, as well as leaving *palabreado* (worded) [5] with the owner of the land there the sale of a section which would be parceled among the group. This was in a low altitude section (1,350 to 2,000 ft. above sea level) where there was a family of their place of origen with whom they kept in constant contact. The group thus moved some 150 kilometers on foot over the paths and dirt roads of two provinces —Chimborazo and Bolivar— to finally arrive at the land chosen, on the border between Bolivar and Guayas.

The trip took approximately 20 days. They picked one of the best times of the year for it, that of the corn harvest (October). Subdivided into groups of two, three and five families, during the trip they worked in the corn harvests of the haciendas and small ranches, collecting their wages in *racion* (rations);[6] at other times and during the rest periods they made a good business of *cambio* (exchange) [7] with *cabuya* bags and *petates* (mats) which they know how to make. At night they asked for *posada* [8] (lodging) in the places where they had worked, and they kept a good watch on their belongings. Two or three days of work were followed by one entire day of traveling toward their destination.

Once at the place chosen for their residence, they completed the purchase of the land started before, which was then divided, in accordance with their contribution, into parcels which varied from one to 15 hectares —fertile, tropical lands on the banks of the river Chimbo with an old dirt road, Kelly Way, which connected them to Bucay and Pallatanga, centers of great activity, in only a few hours. Nearby there was another Indian group, quite acculturated, which did not belong to the Puruhá nucleus of the migrants, which had been living in the Chillán zone for many years.

---

5 A much-used term to mean a verbal sales contract.

6 Whem the daily wage is collected in some product (corn, barley, wheat, etc.).

7 Barter with other products.

8 Shelter to spend the night, after working.

Some time later when I visited this Indian colonizing migration, there were more than 100 families. They had formed a cohesive group which was virtually a transplantation of Puruhá culture to a diversified Indo-Mestizo medium. They were not in good relations with the neighboring Chillán group, native to the region (of sugar cane area origin).

In the province of Tungurahua some Indian heads of families moved to the Coast provinces in the rice harvest season *(barqueos)* [9] especially to the province of Rios, which constitutes a center of attraction; above all, the higher salaries cause this seasonal movement which happens year after year. Many of them decide to change their residence. A few months later they move their families and become day laborers in the haciendas of the littoral, at times "colonists" with right to "redemption" [10] as well as "sowers" and "contractors".[11]

From this province there also flow two migratory currents, weak at the moment, in two directions: to insular territory (Galápagos) and toward the East (Mera, Napo, Canelos, etc.). In the colonial period some *Quechua* [12] Indian families from the mountains were moved by the Missions, settled there and revitalized by new families (lately). They are becoming an importan colonist group in eastern lands.

These migratory currents, sometimes individuals, sometimes groups, not only come from the above-mentioned provinces, they are being produced from almost all the mountain provinces toward the promising subtropical regions of the coast and Amazon, and certain changes which they present in their cultural patterns are at time very profound.

Conclusion

After examining the causes of these movements we can indicate the principal ones as follows:

a) Economic: Among these the higher salaries offered in the low regions (betterment of living conditions); the parceling of land and the tempting prices for which it can be acquired; the parceling of haciendas in which they have worked and from which thy are displaced, etc.

[9] Transport of rice by means of barges dragged along.

[10] Contract for which is paid the value of the improvements and sowing.

[11] The sower is a worker under contract who promises to deliver one or more hectares sowed in a certain product. When it concerns coffee, bananas or sugar cane, the responsability is extended to the first crop. The contractor generally offers to clear off trees.

[12] Term by which the Quechua Indian group of the Sierra presently in the Amazon region is known.

b) Demographic: Pressures which are produced by high population densities, presenting such problems as lack of land and work, etc.

c) Political: Attracted by ease of acquiring concessions to uncultivated land, granted at times by the Government.

Studies on population growth in certain parochial entities could reveal the size of these movements, which would be of great value for more comprehensive future investigations on which could be based Indian colonization programs, as well as serve to stimulate these spontaneous currents if such are favorable to the betterment of the living standards of these people.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

A TRIAL FORMULATION PRESENTING EVIDENCE FROM PHYSICAL ANTHROPOLOGY FOR MIGRATIONS FROM MEXICO TO SOUTH AMERICA, by Marshall T. Newman. *Social Science Bulletin*, nº 27, pp. 33-46. University of Arizona. 1958.

Empieza el autor por recordar las distintas opiniones que se han presentado acerca de la variación racial entre los pueblos que vivían en las regiones de altas culturas en la vertiente pacífica del Continente, desde fines de del siglo pasado a la fecha (Ten Kate, Hardlicka, Imbelloni, el propio Newman, etc.).

Su investigación se basa en el examen serológico y de dermatoglifos en dicha zona, tratando de obtener conclusiones, siquiera provisionales, teniendo en cuenta la distribución de tales características. Utiliza los datos previamente recopilados. Parece que el grupo sanguíneo *A*, subgrupo A_1, se considera aborigen en América del Norte, en tanto que la presencia del subgrupo A_2 junto con el grupo *B* y el *r* serían debidos a la aportación de los blancos europeos y otros elementos de mestizaje, ocurridos en períodos post-colombinos.

Para el resto del Continente, a partir de la frontera mexicana-norteamericana, se suponía (Mourant, 1954) que el grupo sanguíneo *A* era resultado de la presencia de elementos europeos u otros; creencia que Newman estima carente de base objetiva, toda vez que los valores recopilados al respecto parecen más bien orientarse en el sentido de que el subgrupo A_1 pudo ser también aborigen en esta región meridional del continente, del mismo modo que lo es al norte.

Un análisis más detallado del problema, calculando la frequencia genética del grupo *A* (que resulta decreciente de norte a sur) hace suponer a Newman que la migración humana se hizo partiendo de México hacia el altiplano andino de Perú y Bolivia. Sin embargo F. S. Hulse, comentarista del trabajo de Newman, aun aceptando la relación genética (en cuanto al grupo sanguíeno*A*) entre México y América del Sur, se pregunta si la migración no pudo producirse en sentido contrario (de América del Sur hacia México) a lo sugerido por Newman.

En cuanto a la época en que se estableció tal contacto, y con apoyo en datos arqueológicos y culturales facilitados por Willey, Stewart, etc., pudo ser durante los llamados períodos Formativos en México (niveles culturales de El Arbolillo, Tlatilco, Xalostoc) y Chavín en Perú.

El examen de las características de los dermatoglifos estudiados por Cummins, Leche, Midlo, Newman, etc., parece también confirmar posibles migraciones desde México al altiplano andino en el período pre-Formativo, o sea unos 10.000 años a. C.

Acompañan a este valioso ensayo 2 mapas y 2 cuadros numéricos

que aclaran mucho la tesis del autor, el cual —sin embargo— con gran prudencia dice que "muchas de tales ideas son únicamente posibilidades", y que su aspiración se limita a estimular trabajos similares que lleven más luz a tan interesante problema como es el de posibles contactos humanos pre-colombinos entre las áreas de altas culturas.

Hulse por su parte se plantea la interrogante de si tales desplazamientos deben interpretarse como migraciones tribales o simplemente a modo de viajes individuales o a lo sumo familiares; se contesta diciendo "que la carencia de pruebas de tipo lingüístico le hace considerar poco verosímil la idea de migraciones tribales".

La revista donde aparece el artículo de Newman está dedicado íntegramente (68 pp.) al tema *Migrations in New World Culture History*, e incluye otros 5 estudios:

"Evidence at Point of Pines for a Prehistoric Migration from Northern America", por Emil W. Haury, comentado por Erik K. Reed.

"Archaeological Evidence of a Prehistoric Migration from the Rio Napo to the Mouth of the Amazon", por B. J. Meggers and C. Evans, comentado por Donald Collier.

"Ethnological Clues for the Sources of Rio Grande Population", por E. P. Dozier, comentado por Leslie A. White.

"The dispersal Factor in Migrations and Inmigrations of American Indians", por C. F. Voegelin, comentado por Harry Hoijer.

"The Inference of Migrations from Anthropological Evidence", por Irving Rouse.

En la síntesis con que termina Rouse se muestra, a nuestro juicio con verdadero acierto, el estado real del problema, valorizando cada una de las distintas aportaciones; subraya la necesidad de combinar los testimonios arqueológicos, etnológicos, lingüísticos y de antropología física para poder formarse una idea de las migraciones intracontinentales, y termina con unas frases que se transcriben dada la importancia que les concedemos:

"La inferencia de migraciones prehistóricas es una cuestión arriesgada, ya que tiene que basarse en materiales y datos muy fragmentarios". "A mi modo de ver hay un verdadero peligro de confundir la cultura con el pueblo que la posee, y de postular la intrusión de éste cuando la simple intrusión de la cultura resultaría una explicación más razonable." "Una de las debilidades del presente volumen es que pocos de los autores han seguido el ejemplo de Haury, quin ha considerado posibles explicaciones alternativas de los mismos hechos."

No dudamos que todos los antropólogos americanistas estarán muy

interesados con la lectura de estas seis colaboraciones, que se complementan y que, sin resolver la cuestión, abren nuevas perspectivas a la explicación de los contactos culturales y humanos en América precolombina.

Juan Comas
Universidad Nacional de México

SIETE ENSAYOS SOBRE CULTURA NÁHUATL, por *Miguel León-Portilla*. México, 1958, 154 pp. (Ediciones Filosofía y Letras, nº 31.)

La Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México ha publicado la última obra del doctor Miguel León-Portilla, *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*. Ensayos de gran interés, no sólo para los investigadores, sino también para los estudiosos de la historia, de la literatura y de la filosofía.

El primero de estos trabajos señala las fuentes de información, asi como la calidad de ellas y de los cronistas de la conquista, que como Fray Bernardino de Sahagún, salvaron, ordenaron y estudiaron conscientemente gran cantidad de documentación sobre la cultura náhuatl.

Tanto los capítulos "Sahagún y su investigación integral de la Cultura náhualt", como "Visión indígena de la Cultura Náhuatl", establecen de manera general pero acertada, la integración de un pueblo, el náhuatl, desplazándose en tres períodos definidos: el pre-clásico, hacia el siglo XV a. C., el clásico hacia el siglo IV d. C., y el último, hacia el VIII, o IX d. C.

El tercer ensayo: "Una concepción náhuatl del arte, en los textos recogidos por Sahagún" está felizmente logrado gracias a la honradez objetiva de León-Portilla y al precioso poema recogido por Fray Bernardino. El autor pregunta con seguridad y solidez; ¿Existe algún criterio que nos permita apreciar y sentir adecuadamente el valor y contenido de estas creaciones (las del arte indígena)? Luego contesta transcribiendo el bello texto náhuatl sobre "El Artista", "El Pintor", "El Alfarero" y "El Poeta".

> El verdadero artista: capaz, se adiestra, es hábil
> dialoga con su corazón, encuentra las cosas con su mente.

"El concepto náhuatl de la educación", cuarto ensayo, es sin duda de la mayor importancia. Miguel León-Portilla parte del texto náhuatl que se refiere al maestro *(Temachtiani)* para conjugar debidamente el concepto de la educación y del educador en la mentalidad indígena. Para ello, analiza las palabras *Itech netlacaneco*, desde el punto de vista

filológico: "humanizando el querer de la gente", y, "haciendo fuertes los corazones". Reconstruye y define al maestro como "el que a los otros un rostro hace tomar", que es como dar sabiduría a los rostros ajenos, porque *temachtiani* es:

> Maestro de la verdad,
> no deja de amonestar,
> hace sabios los rostros ajenos,
> hace a los otros tomar una cara,
> los hace desarrollarla.

Esto se comprende mejor sabiendo que los nahuas definían la personalidad humana como el rostro, el corazón. Como dice el mismo León-Portilla: *In ixtli, in yóllotl*, "la cara, el corazón", simbolizan siempre lo que hoy llamaríamos fisonomía moral y principio dinámico de un ser humano.

Los ensayos V, VI y VII, tratan de aspectos más específicos que los cuatro anteriores. El V, se refiere a un juego: "El Tazón del Conejo", especie de rito lúdico que se celebraba para conmemorar el descubrimiento del pulque. El estudio se basa en textos de Sahagún; en él se analiza su sentido y señala la unidad cultural del pueblo náhuatl dentro de sus ritos.

En el ensayo que se refiere a la *Mujer en la Cultura Náhuatl*, el autor demuestra con textos, el aprecio que tenían los nahuas por la mujer en todos sus aspectos: como niña, como mujer y como madre. La niña es:

> Como un jade, una ajorca,
> turquesa divina
> pluma de quetzal,
> *cosa preciosa...*

La mujer adulta:

> ...digna, no es objeto de diversión
> la feminidad está en su rostro...

La Madre:

> ...tiene hijos,
> los amamanta,
> Su corazón es bueno, vigilante

La anciana:

La anciana; corazón de la casa,
rescoldo del hogar,
.....
Es luz, tea, espejo,
ejemplo, dechado.

Luego señala cómo ha cambiado la situación social de la mujer nativa después de la conquista.

En "Itzcóatl, creador de una cosmovisión", el último de los Siete ensayos sobre cultura náhuatl, León Portilla hace una interpretación de la actuación política del gran jefe Itzcóat en un momento cultural; estudio lleno de datos históricos interpretados con inteligencia, que logra el propósito de presentar a Itzcóatl como un importante reformador de la cultura náhuatl, o con palabras del propio León-Portilla, como creador junto con aquél otro célebre personaje, Tlacaélel, de una cosmovisión mística guerrera.

Francisco Pérez Estrada
Museo Nacional de Nicaragua

LAS PINTADERAS MEXICANAS Y SUS RELACIONES. Premio Menéndez Pelayo, 1953. *José Alcina Franch.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas.—Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo". Madrid, 1958. 250 pp. 424 figs. 10 mapas.—240 × 175 mm.

La madurez de los estudios americanísticos en España se palpa en este volumen. Por paradoja digna de ponderarse, el país que descubrió y educó a la América de hoy en día, el país que mayor abundancia de información etnográfica recogió para el mundo europeo iba quedando retrasado en la general y muchas veces profunda indagación acerca de los hombres del continente antes de que Colón llegara a sus costas. El libro de Alcina Franch es una prueba de que ha mudado el rumbo. Desde Seler, Beyer y algunos menores en obra y fama, nadie había dado un trabajo tan bien planeado, tan acuciosamente dirigido y tan brillantemente realizado como éste.

El objeto mínimo de un marcador que deja huella en lienzos, artefactos de arcilla, o en el mismo cuerpo humano era conocido de todos los que han estudiado en alguna forma los fenómenos etnográficos. Pero nadie se había propuesto una obra de síntesis. La bibliografía de Alcina (pp. 225 *ss.*), casi exhaustiva, muestra que no era un tema que no provocara la investigación y estudio de los diversos aspectos que el hecho ofrece. Pero hasta Alcina se hace un trabajo de comprensión de todos los temas. Es el primer acierto del libro.

No debe olvidar el lector que el libro es Tesis. Con los bienes y males de esta clase de trabajos. No pueden, por un lado, degenerar en enciclopedias; ni deben, por el otro, reducirse a esquemas de trabajo. Van entre una y otra banda del río sin fondo de la investigación. Alcina nos da un estudio que abarca las fuentes para conocer el material (pp. 33 *ss.*); la técnica de elaboración de los artefactos (pp. 53 *ss.*); la temática de los objetos (pp. 73 *ss.*); la interpretación de su significado (pp. 131 *ss.*); la distribución geográfica (pp. 173 *ss.*); la estilística (pp. 189 *ss.*) y las relaciones de estos objetos con los del mundo conocido (pp. 203 *ss.*). O sea, que no deja un tema fuera de estudio.

Claro es que no todos tienen la misma solidez, ni la misma hondura, pero el haber acumulado datos y noticias y excelentes reflexiones en cada uno de los temas tratados ya es un mérito que tiene que aquilatarse como es debido. Podrían haberse agregado otros aspectos, aunque cada uno tiene sus miras. Por ejemplo, nos hubiera parecido muy en su lugar hacer un estudio sistemático de las ideas religiosas, en cuanto se pueden desprender de estos artefactos y su uso, aunque mucho se dice en la parte de la interpretación; mas se deja desear el aspecto netamente estético: hay mucho de arte que avalorar en estos mínimos objetos y son bien abundantes para que sobre ellos se trabaje en esta esfera. La simbólica propiamente dicha también es de desear se complete. Pero, debo repetirlo, siendo una Tesis, no puede abarcar toda la comprensión de los múltiples aspectos y sugerencias que en estos objetos pueden hallarse.

Probablemente la parte más original y acaso la que puede ser más discutida es la de las relaciones con fenómenos arqueológicos de otras zonas. Para mi modo de ver es la más importante aportación. En ella pueden hallar los estudiosos una vena que ahondar para establecer la interculturación de los dos Continentes en un remoto pasado. Las sugerencias de Alcina son piedras miliarias en este intento.

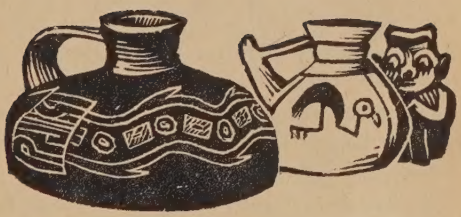
Place y complace que en España se hagan trabajos de esta índole. Ya es tiempo de abrir el círculo de desdén —o de superficialidad, que es peor— de muchos investigadores que siguen creyendo que la América antrior al advenimiento de los hispanos era región de bárbaros. Al Doctor Alcina ha de agradecerse que rompa este círculo y ya con triple triunfo. Su obra sobre las Fuentes, aunque parece pequeña, es muy valiosa; su Antología de la Poesía Indígena de América que difícilmente será igualada, y ahora esta bella obra, nos hace concebir la esperanza de que su juventud y dedicación le dé oportunidad de seguir elaborando obras de esta trascendencia y de riqueza cultural, no solamente para España, sino para el resto de los investigadores. Es presagio de tal cosecha ver la acendrada preparación científica en

este campo. La bibliografía nos descubre que ha recorrido los campos de todos los pueblos en busca de datos. No se solía hacer eso en España, ni se hace comúnmente en México. Pero es lo que debe hacer quien intente dar valor científico a sus trabajos.

Casi es inútil hablar de la esplendidez de la edición, preciosamente preparada y realizada por la imprenta Aldecoa de Burgos. Vemos con gozo el adelanto de las artes gráficas en España.

Tema indigenista si los hay, no podía menos de dar una gran satisfacción al Instituto Indigenista Interamericano. La mejor manera de colaborar a esta alegría es leer el libro con minuciosa diligencia.

Ángel Ma. Garibay K.
Director del Seminario de
Cultura Náhuatl de la
U.N.A.M.



EDICIONES ESPECIALES

DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial,* por Luis Chávez Orozco. 1943. 61. pp. México: $ 4.00—Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México,* por Manuel Gamio. 1946. 46 pp. y 3 Mapas. México: $ 4.00—Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program,* por Michel Pijoan. 1946. 54 pp. (Agotado.)
4. *Índios do Brasil,* por Amílcar Botelho de Magalhães. 1947. 96 pp. México: $ 5.00—Otros Países: Dls. 0.60.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena,* por Manuel Gamio. 138 pp. 1948. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna.* Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de Luis Chávez Orozco. 380 pp. 1947. México: $ 32.00—Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur,* por Juan Comas. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00—Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano,* por Carlos H. Alba. 140 pp. 1949. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). de 1534 a 1590.* Tomo I. Recopilado por L. Chávez Orozco. 394 pp. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia,* por Gustavo Adolfo Otero. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by Laura Thompson. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de Antonio García. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.

13. *Ensayos sobre Indigenismo*, por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597*. Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales*, por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales"*, por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador*. Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala*. Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952)*, por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953)*, preparados por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives*, by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives*, by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural*, por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 0.90.
24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile*. Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. (Agotado)

27. *La Mujer Cuna de Panamá*, por Reina Torres de Ianello. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal*, por Juan Comas. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
29. *Bibliografía Lingüística de la República Mexicana*, por Anselmo Marino Flores. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. 96 pp. y 2 Mapas. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
30. *Legislación Indigenista de Costa Rica*. Recopilación e Introducción de Carlos Meléndez. 1957. 52 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
31. *La Mujer Indígena de Centro América*, por Margarita Gamio de Alba. Prólogo de Miguel León-Portilla. 1957. 96 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
32. *Legislación Indigenista de Argentina*. Recopilación e Introducción de Lázaro Flury. 1957. 44 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
33. *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan*, por Ángel Mª Garibay K. 1957. 46 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
34. *A gravidez, o parto e o recém-nascido. Manual para parteiras rurais*, por Leo Eloesser, Edith Galt e Isabel Hemingway. 1958. 150 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80 Países: Dls. 0.50.
35. *Legislación Indigenista de Honduras*. Recopilación e Introducción de Ernesto Alvarado García. 1958. 99 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
36. *Introdução à Historia da Antropologia Indígena no Brasil (Século xvi)*, por Estevão Pinto. Apresentação de Manuel Gamio. 1958. 86 pp. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
37. *Ideología Guaraní*, por Natalicio González. Prólogo de Ángel Ma. Garibay K. 1958. 88 pp. Ilustrado. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.
38. *Legislación Indigenista de México*. Recopilación de varios investigadores. Introducción de Manuel Gamio. 1958. 200 pp. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
39. *El Cachibay o Pijibay en la Cultura de los indígenas de América Intertropical*, por Víctor Manuel Patiño. 1958. 34 pp. Ilustrado. México: $ 5.00—Otros Países: Dls. 0.50.